بررّسی عقلانی

حق، قانون و عدالت در اسلام

م. کوهیار
(شاهرخ مسکوب)



بررّسی عقلانی

حق، قانون و عدالت در اسلام

م. کوهیار

(شاهرخ مسکوب)



* *بررسیِ عقلانیِ حق، قانون و عدالت در اسلام*
* م. کوهیار
* انتشارات خاوران
* چاپ اول، پاریس، تابستان ۱۳۷٤
* تیراژ : ۱۵۰۰ نسخه
* حروفچینی، چاپ و صحافی : آبنوس

پیشگفتار

رساله‌ء حاضر ملاحظاتی است در باره‌ء امر حق، قانون، عدالت و قضاوت و نیز، در پیرامون آنها ، پاره ای مسائل دیگر حقوق اسلامی.

بسته به اینکه پدیده ای واحد با چه پیش فرض ها یا «بدیهیاتی» بررسی و از چه دیدگاهی دیده شود ، می توان به معناهای دیگر و نتیجه های گوناگون رسید. در اینجا بررسی ما مبتنی بر پیش فرضهای زیر است: ***بشر بودن ایجاد حق می کند، بشر حق قانونگذاری دارد و افراد بشر نظراً باید در برابر قانون مساوی باشند.***

و اما دیدگاه این ملاحظات، دیدگاه انسانی امروزی است، که با دستاورد های فرهنگی و اجتماعی زمان ما خواستار سنجیدن و فهمیدن است و برای این کار ملاکی جز عقل ندارد.

وجـود و قـبـول چنین آغـازه هائی مـسـیـر و خـصلت بررسی های این رسـاله را مشـخص می کنـد. منشـاء حق در زمـین (بشر) جسـتجو می شود ، نه در آسـمان. قـانون (شـرع) که در دین بـمنزلهء حکم و از عـالم بالا نـازل می شود ، بصورت پیـمان مـیان همـانندان (افـراد بشـر) درمی آید. و عـدالت و قـضاوتی کـه پیـامـد چنین حق و قانونی باشد، نظراً مبتنی بر تساوی همانندان خواهد بود نه بر سلسله مراتب.

منشا ء قـانونِ الهی، وحی و منشا ء قـانونِ بشری ناچار عقل است. این بررسی نیز عقلی است به معنای عـام کلمه. نقطهء عزیـمت و تکیه گاه آن بر عـقل ناتـمام، انسانی و سرشار از کـمبودها و ناتوانی های ناگزیر آنست. شـبکه و تار و پود تـأمل و تفکر، گرداگرد فـرض های چندگانهء بالا تنیده و بافـته و بر آن پایه ها استوار شده است. با کنار نهـادن آنهـا رشتـه استـدلالها می گسلد و مـانند آنسـت که سـتون های داربسـتی فرو ریزد.

البته کـار ایمـان از عقل جداست. آندو در دو ساحت دیگر وجـود بشری بسـر می برند. سنجش ایـمـان با عـقل، دست کم برای مـؤمنان قـیـاس مع الفـارق و کـاری عـبث است. زیرا وحی را آنـچنان که نازل شده باید پذیرفت و نباید کند و کاو زیانبخش عقل را بدان راه داد.

امـا عـقل از آنـجا کـه وجود دارد ، ناچار آسـوده نـمی نشینـد زیرا تکاپو در ذات عقل است و حتی بی اختیارِ خود در کار جستن، سنجیدن و دریافتن است. و عقل چون هست، ناچار همهء اینها نیز هست.

در فرهنگ مـا عـقل کـاونده و سنجشگرِ ایـمـان، مـانند نهـالی کـه گـاه و بیگاه از خـاکی خشـک سر برکـشـد و در طـوفـان بیـفـتـد، هسـتی نزار و آسـیب پذیری دارد. علت های بیـچـارگی عـقل در برابر ایـمـان ریشـه دار، کـهنسـال و فـراوان است. مـا در اینـجـا با هیـچیك از آنهـا کـار نداریم، مگر ترس! حـقیـقت بیش از تلخ بودن ای بسـا هولناك است. نه تنهـا روشن نیـست بلکه به چاهِ ظلمـانیِ بی تهی می مـاند کـه جرأت نگاه کـردن در آنرا نداریم، زیرا در عین تاریکی و خطر، فـریبنده نیز هست و شـاید کـه ما را در کام خود فرو کشد.

در سنجش عـقلانی دین، همین ترسی کـه بیش از هر جا در روح مـا خانه کرده ،

اندیشه را فلج می کند و بجای ارزیابی خودِ دین، صحبت را به حاشیه، به خرافات و سودجوئی روحانیان، به حرصِ دنیائیِ اهل دیـن و دخالتشـان در سیاست و شِـکوه از دین فـروشان و جز اینهـا مـیکشاند. چه کسی میتـواند چشم در چشم حقیقت بدوزد و خود را نبازد!

فـرهنگ غـرب این راه نـافرجـام عـقل را پیـموده و هر یك از مقوله های اساسی خود، دین، تاریخ، حقـوق، اخلاق و ... را به مَحك عقل زده است تـا آنجا کـه خود عقل را نیـز بـا افـزار عـقل سنجیـده (کـانت و سنجش خرد ناب). ولی مـا به علت های بیـشـمـار هیـچیـك از ایـن راه ها را نرفـتـه ایم و همـچـنان در ابهـام همـان مـنزل قـدیم ایستاده ایم.

نویسندهء این سطور که در ترس دست کمی از کسی ندارد، نومیدانه امیدوار است که در سنجش پاره ای از مفهوم های فقهی گامی از این منزلگاه فراتر رفته و بعنوان انسان جهان امروز - انسانی که خود را بنیانگذار و صاحب حق می داند- و با عقل خودْبنیان و خودْمختار امروز، در حقوق اسلامی تأمّلی کرده باشد.

قید «انسان جهان امروز» برای یادآوری «تاریخی و همگانی» بودن تأمّل هاست که از سوئی برآمده از اندیشه ها و باورهای انسانگرائی (Humanisme) غرب، انقلاب فرانسه و اعلامیه حقوق بشر و دستاوردهای دیگر است؛ و از سوئی دیگر، اینهمه در منظومهء تمدنی است که اگر چه از مغرب زمین برخاسته ولی جهان را فراگرفته. بدین معنا این ملاحظات «تاریخی» است و در زمان و مکان معینی جای دارد.

قوانین (احکام) اسلام از دیدگاه عقل چنین کسی چگونه و چقدر توجیه پذیر است و از آنها چه حق و چه عدالتی به بار می آید؟ البته قانون، امر اجتماعی و مقید و مشروط به تاریخ و بنا بر این نسبی و متغیّر است. با اینهمه برای اندیشیدن و سنجیدن پدیده ای نسبی و تاریخی و بویژه مقایسهء آن با دوره ای دیگر ناچار باید مقیاس و ملاکی باشد که در دوره های مختلف درست درآید و سنجش و داوری را ممکن سازد.

ملاك مؤمنان دین است، زیرا دین تمام حقیقت را فرامی گیرد و احکام آنرا بیان می کند. ولی ملاك ما در این رساله، عقل محدود انسانی است. عقلی که در اینجا

بستگی دارد به فرض های پیشین و محدودیتی که خود بر خویشتن هموار کرده تا چون تکیه گاهی بر آنها استوار شود، و با آگاهی به آغازه هائی که برگزیده، در سپهر اندیشه، سرگردان و پراکنده نگردد. در رفتار خود قراری داشته باشد و به خیالبافی نیفتد.

عقل اسلامی نیز پیش فرض هائی دارد (توحید - نبوت - معاد) که نقشهء کلی راه و منزل آخر سفر وی را تعیین می کنند. در خود نمی اندیشد و به خود باز نمی گردد. زیرا عقل یا اندیشهء عقلی هدفِ خود نیست، افزاری است برای هدفی بیرون از خود، برای اثبات حقیقت دین.

دین های توحیدی منادی حقیقت و مدعی تمامی حقیقتند و چون تمام حقیقت را بیان می کنند مانع دگرگونی مفهوم و سیر تاریخی و فرهنگی آنند. آنرا در چهارچوب عقیدتیِ پیش ساخته ای نگه می دارند. دین سرشت و صورت حقیقت را معین و در مأوای خود، ثبات و آسودگی آنرا پاسداری می کند. بخلافِ حقیقتِ عقل، که مانند خود آن متغیّر و ناتمام و پیوسته سزاوار جستجو است، حقیقتِ دین «خلاف اندیش» و متناقض نماست، زیرا سرچشمه در عقلی دارد که سازنده و خراب کننده، بر کشنده و براندازندهء خود-است. ملاحظات این رساله بر چنین مرکبی سرکش - اما نه لگام گسیخته - سوار است.

البته حقوق اسلامی «یك چیز»، پدیدهء ثابت و همیشه یکسانی نیست که بتوان یکجا در بارهء آن صحبت کرد. گذشته از مکتب های فقهی، این حقوق در تاریخ خود تحول و دگرگونی داشته و در مقابله با دوره های تاریخی خود را بازساخته و تجدید حیات کرده است. در اینجا توجه ما بیشتر به کلیات بنیانی و مشترك در همهء مکتب هاست. با قبول نصّ احکام و اسلام بعنوان «صراط مستقیم»، حق چیست و چه کسانی دارنده یا محروم از آنند. میان آنان چه عدالتی حکمفرماست و چگونه در قضاوت تحقق می یابد. و نیز دانشی که در طی چند قرن از این کلیات فراهم آمده (فقه) چه ویژگی هایی دارد و در قیاس با نیاز ها و خواست های امروز چگونه سنجیده می شود.

برداشت فقه سنی و شیعه از کلیات قرآن همانند است، مثلاً در تقسیم خلق به

مسلمان و کافر (و دنیا به دارالاسلام و دارالحرب) یا تفاوت حقوق و تکالیف مرد و زن و مسلمان و کافر یا قبول احکام عبادی و کیفری (حدود و قصاص)، شهادت و جهاد و مانند اینها. از قرآن و سنت، مجموعهء حقوق و قوانینی بوجود آمد که اسلام در طول تاریخ خود ناگزیر از اجرای پاره ای از آنها چشم پوشید، چون نه اجرایشان امکان پذیر و نه ترکشان موجب نامسلمانی بود. بررسیهای این رساله بیشتر ناظر بر شریعتی است که مسلمانی بر آن استوار است، به مرکز دایره ای که مکتب های مختلف تفاوت هایِ کمابیش خود را گرداگرد آن ترسیم می کنند.

سنجشی از این دست موضوع این نوشته است، نه پرداختن به نکته ها و ریزه کاری های قانونی، یا بررسی علمی مقوله های حقوقی که موضوع دانشی معلوم است و در هر مکتب و دوره ای چیزی دیگر و خواستار بررسی جداگانهء حقوقدانان و اهل فنّ است. امّا تامل در «حق» ناگزیر ازقلمرو دانشمندان و متخصصان فراتر می رود و هر دردمندِ عدالتی را مبتلا می کند. نویسندهء مبتلای این سطور همین گونه و جسته گریخته به پاره ای از مفهوم های حقوق اسلامی اندیشیده و الا نه حقوقدان است و نه فقیه.

ملاحظات این رساله، به خلاف ادعای مرسوم دانشمندان علوم انسانی و اسلام شناسان، «بیطرفانه» یا فارغ از ارزشداوری و گرایش نیست. زیرا نخست آنکه نویسنده در باره ارزش های احکامِ پُر توان و جوشانی که گرم کارند تأمل می کند و ناچار باید خود به ارزش هائی پایبند باشد، وگرنه معلوم نیست که برداشت های او بر چه مبنائی استوار است. پس بی گمان دانسته و ندانسته از پیش جانب ارزشهای خود را گرفته است. دیگر آنکه در بارهء چیزی (احکام) تأمل می شود که نه تنها بیطرفی را برنمی تابد بلکه آنرا نفی می کند. خود را صراط مستقیم و راه های دیگر را گمراهی و رهروان آنرا کافر می داند. نافی غیر است. «بیطرفی» در این مقام، «بیطرفی» در بررسی، آگاهی وجدان را به موریانهء غفلت می سپارد.

اسلام صراط مستقیم، راه درست است. یعنی راه های دیگر درست نیست.

اعتقاد به اسلام امر ایمانی، قلبی و پذیرفتنی است نه عقلی، فکری و چون و چرا کردنی. خدا یگانه و مطلق، قرآن کلام و محمد پیامبر اوست. هر اندیشه یا تعقل دینی تنها پس از این اصل های پیشینِ ایمان به تصور درمی آید. کلام خدا حقیقت مطلق است و حقیقت مطلق را باید بتمام پذیرفت.

تعقل نه تنها پس از ایمان به اصل های بالا در وجود می آید، بلکه آنها خود شالوده های سازمان دهندهء عقلند، عقلی که در خدمت آنهاست و حق فضولی در «چرائی» آنها ندارد. ولی پس از قبول، می تواند در «چگونگی» آنها استدلال و جدل کند. این عقل توجیه کنندهء ایمان است. با ایمان می توان به خودْ، دل آگاهی یا معرفت (به معنای عرفانی کلمه) یافت اما نمی توان خود را شناخت. زیرا برای شناخت، افزاری جز کورسوی عقل اما راهیاب و خود بنیاد وجود ندارد، عقلی فارغ از اصل های تحکمی پیشین.

مؤمن نمی تواند خود و دیگران را بشناسد زیرا برای شناخت هر چیز باید از آن جدا شد، دستکم آنقدر که دیدن امکان پذیر شود. و ایمان برای یگانگی است نه جدائی. مؤمن با ایمانش یکی و در آن مخلّد است. ایمانْ تمامی حقیقت، و برتر از آن، ایمان خودْ عینِ حق و با آن یکی است. بنابر این مؤمن با حقیقت (صراط مستقیم) جدائی ناپذیر و اینهمان است. و این حقیقت چون مانند ایمان، امرِ قلبی، تمام، یکپارچه و تقسیم ناپذیر است بکار شناختن نمی آید زیرا شك و تجربه و سنجش که از شرایط ناگزیرِ شناخت است در این ساحت راه ندارد. پیش از همهء اینها، ایمان داوری خود را کرده است. برخلاف عقل، در ایمان داوری مقدمِ بر سنجش است و در بارهء جز خود -کافران- کار به شناختن نمی رسد، قبلاً داوری شده است.

به همین سبب ملاحظات این رساله، چون تعقل است درباره امری که سرچشمه و خاستگاه آن در ایمان است نه عقل، در نظر کسیکه بر زمین ایمان ایستاده و در هوای آن نفس می کشد، کاری عبث و نابجاست. اما با اینهمه، اسلام به منزلهء دینی مبشّر رستگاری انسان و جهان، پدیده ای جهانی و همگانی و در نتیجه در معرض داوری همه است و با همهء امکانات بشری و از جمله احتمالاً به یاری عقل نیز نگریسته و سنجیده می شود. پس این بررسیها بخودی خود و گذشته از درست یا

نادرست بودن، کاری نابجا نیست.

ایمان با حق یکی و مالك حقیقت است و عقل در جستجوی آن. حقیقتِ عقلْ ناقص و ناتمام و در نتیجه جستنی و پوینده است، ولی حقیقتِ ایمان کامل و ایستنده است زیرا کمالْ آنسوتری ندارد تا بجویند که بیابند. با بعثت پیغمبر و پیدایش اسلام، زمان نیز به کمال معنوی رسیده و در روند خود به تعالی تازه ای دست نمی یابد بلکه فقط به غایت خویش (آخرت) نزدیك تر می شود.

در نظر مسلمان تاریخ معنوی بشر - تاریخ انسانیت - سرگذشت تکامل دین اسلام است با فرستادن پیغمبرانی که هر یك دنبال کنندهء راه و کامل کنندهء آیین پیشین است. در آیهء ۱۳ از سورهء ٤۲ جوهر تاریخ از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی داده شده تا محمد که سرانجام در او دین به کمال می رسد: «الیوم اکملت لکم دینکم». با این برداشت دنیا دارای تاریخی آسمانی است با نوعی تکامل روحانی و مقدس. از آدم ابوالبشر تا خاتم الانبیاء دینْ (اسلام) نه بتدریج بلکه در مرحله های معین، با آمدن هر پیغمبری گامی تازه برداشته و همپای آن بشریت به رستگاری نزدیکتر شده. تاریخ در سیری «عمودی» هر بار انسان را برتر و بالاتر می کشد. پس از پیغمبر اسلام سیر تاریخ افقی است. دین کامل شده و از برکت آن آدمی می تواند بجائی رسد که «بجز خدا نبیند». روح یا حقیقت زمان در پیغمبر آخر الزمان به نهایت کمال، به آخر می رسد.

همانطور که بعد از محمد باب رسالت و بعد از قرآن باب وحی بسته ماند، راه تشکیل و تحول فقه و اجتهاد در آن نیز پس از دو قرن بسته شد (مگر در فقه شیعه و آنهم در فروع). پدیده های دین اسلام مانند دیگر جلوه های فرهنگ اسلامی، تاریخ معینی دارند و زمانی به پایان زمان خود می رسند. بحث بر سر اینکه مثلاً در قرون وسطی «حقوق» تمدن ها یا دین های دیگر پیشرفته تر یا عقب مانده تر، «بهتر» یا «بدتر» از فقه بود یا مقایسه هائی که با حقوق رم و مسیحیت و غیره می شود، بدون آنکه به مفهوم و سرشت حق و قانون در هر یك از آنها و در نتیجه به کاربرد بکلی متفاوتشان توجه شود، شاید کار مفید و حتی گاه مایه دلخوشی باشد اما دردی دوا نمی کند.

مسئله اساسی اینست که با وجود همانندی و گرفتیم حتی «برتری» پیشین، چگونه است که فقه اسلامی در «قرون وسطای» خود باقی مانده و در آن سنگواره شده است. آیا بسته شدن باب اجتهاد به معنای بسته شدنِ راه، به معنای بن بست نیست؟

ایستائی فرهنگ، و عقب ماندگی زندگی اجتماعی مسلمانان به عوامل گوناگونی نسبت داده می شود: به استعمار غرب، به استبداد سلاطین و دستگاه های حاکم در طول تاریخ، به جهل و بی خبری توده‌ء مسلمان و چیزهای دیگر، که در هر یك بهره ای از حقیقت وجود دارد. اما خود اسلام - دستکم از دید مسلمان - نادیده می ماند، و از یاد می رود که این دین تکامل معنوی و عقیدتیِ جهان را به نهایت رسانده و سپس خود در این کمال جای گرفته و مانده است. زیرا حقیقت کلّی و احکام آن بدرستی در کتاب و سنت آمده است و چیزی برتر و برای رستگاری بشر سودمندتر از آن نیست. دین ورزیدن، پذیرفتن و بکار بستن احکام ثابت و ایستادن و پای فشردن در سنت گذشته است. افزودن به احکام و آوردن اندیشه های تازه و هر دگرگونی در دین ناپسند است. برتر و تمام تر از آنچه نازل شده چیزی وجود ندارد تا بتوان ابداع کرد. پس هر ابداعی، «بدعت» و خلاف آیین است.

قانون در شمار آن بنیان هائی است که تغییرِ آن بدعت و نارواست، هر چند که بسیاری از فرمان های آن از مدت ها پیش خواه ناخواه منسوخ شده باشد، مثل حکم های جهاد، خرید و فروش غلام و کنیز، اجرای حدود و قصاص یا قواعد مالیاتی چون جزیه و خمس و زکات و مانند اینها. مؤمنان برای توجیه این تناقض حقوقی - پایداری قانون های اجرانشدنی - می گویند در اجتماعی که دخترانش را زنده بگور می کرد و در جنگهای پیاپی و تمام نشدنی بسیاری به خونخواهی یکی کشته می شدند، همین احکام که در باره زنان یا قصاص یا بردگان و جز اینها نازل شده، در قیاس با عرف زمان، بسی پیشرفته تر و انسانی تر بود. درست است، اما به محض آنکه چنین مقایسه ای بشود، اسلام را در زمان و مکانی معین (عربستان جاهلی) نهاده و آنرا نه بعنوان حقیقتی الهی بلکه چون پدیده ای تاریخی نگریسته ایم. و پدیده‌ء تاریخی در زمان پیدا می شود و در زمان از بین می رود، تاریخی دارد که عمر اوست و با پیشتر و پستر از خود سنجیده می شود.

قیاس با گذشتهء عربستان درست، اما احکام اسلام در قیاس با امروز چگونه است؟ بعقیدهء مؤمنان البته همچنان نه فقط برتر از هر قانون دیگر بلکه تنها قانون درست و ابدی است که در هر زمان باید فرمانروا باشد زیرا «کلام خدا از روی راستی و عدالت بحدّ کمال رسیده و هیچکس تغییر و تبدیل آن کلمات نتواند کرد» (٦ - ٥ یا ١٨- ٢٧). اینجا «حکم» و دین از تاریخ درمی گذرد. تا آنجا که سخنِ گذشته است، «پدیده» تاریخی است زیرا می توان آنرا با پیش از خود سنجید، اما آنجا که سخن آینده است ماوراء تاریخی است زیرا با پس از خود سنجیدنی نیست. اسلام در تاریخ پیدا می شود اما بمحض پیدایش از تاریخ فرا می گذرد و چون آنسوی زمان مقام می کند دگرگونی نمی پذیرد و آنچنانکه هست می ماند.

اما البته اسلام نیز مانند هر چیز دیگر آنچنانکه هست نمی ماند. آرمان اسلام ثبات، یکسانی و بی زمانی است. مؤمنان همیشه در آرزوی صدر اسلام و تکرار آغازند. اما در عمل، دین زمانی بدنیا آمده و در مردم همین دنیا - مسلمانان - و به آنها زنده است. پس ناگزیر زمان پذیر یعنی پدیده ای تاریخی و دارای تاریخ خود است. اسلام نظراً - و در آرمان مؤمن - غیر تاریخی ولی عملاً تاریخی است.

آیه های قرآن در طی بیست و سه سال، به مناسبت های گوناگون نازل شده و هر یك شأن نزولی داشته است. گاه آیه ای در پاسخ به نیازی فوری چون حکومت، جنگ و غنیمت، عبادت یا پیوندهای خانوادگی فرود می آمد و سپس چون کلام الهی بصورت حقیقتی ابدی و خدشه ناپذیر درمی آمد. همین امر، اختلاف میان پاره ای از آیات، مشکل ناسخ و منسوخ و تفسیرها و تعبیرها را پیش آورد. اما گذشته از همهء اینها، دین در قرآن و سنت رویهمرفته منظومهء عقیدتی سازمندی است، با عوامل و اندام های هماهنگ و بهم پیوسته. مؤمنان در طول تاریخ این «کلّ تمام» را چگونه دریافته و چگونه بدان عمل کرده اند و دین چگونه در آنها زیسته و خود را بازساخته؟

در این ساحت، دین دیگر نه تنها یکسان و سنگواره باقی نماند، بلکه برعکس علما و متفکران مسلمان و دیگر مؤمنان، در هر دوره قرآن و سنت را - حتی ناخودآگاه - از ورای نیازهای فرهنگی و اجتماعی، از ورای روح زمان خود می دیده و درمی یافته اند. در همین صد سال اخیر می توان از برداشت های سید جمال الدین

اسدآبادی، محمد عبده، رشید رضا و مولانا ابوالکلام آزاد و اقبال لاهوری نام برد. همهء آنان خواستار حقیقت و معنای راستین کتاب بودند و دریافت زمان و مکان خود را از آن بدست آوردند.

نه فقط برای هیچیك از آنان قرآن کتاب جامد و «تمام شده» ای نبود که نیاز به شناختن و فهمیدنی دیگر نداشته باشد، بلکه برای کسی چون اقبال درست برعکس، (باتفسیری که او می کرد) قرآن اهرمی است برای دگرگون کردن و به کمال رساندن اجتماع انسانی و بضد هر ایستائی و رکود. در چار چوب تاریخی هزار و چهارصد ساله، دین در مؤمنان زندگی پر فراز و نشیبی داشته و مؤمنان در سرزمین ها و زمانها آنرا گوناگون زیسته اند.

اما بیرون از گذران تاریخ، اسلام در عالم روح فضائی آفریده که مسلمانان در آن نفس می کشند. حقیقت دنیا و آخرتشان در آن می گذرد، به زندگی و مرگشان معنا می دهد و زیستگاه دل و جانشان است. این «اقلیم روح»، با آب و هوائی که دارد، برداشت سخت ریشه ای از هستی بوجود می آورد که اگر تغییر پذیرد، دگرگونی آن بسیار کند و نامحسوس و بیرون از مرز دوره های زودگذر تاریخی است.

اینك موضوع این رساله، گذشته از هر چیز، ملاحظاتی است در بارهء احکام و حقوقی آرمانی که می خواهد ثابت و در خود اینهمان باقی بماند، در تاریخی که ثبات و یکسانی با خود را بر نمی تابد.

فصل اول:

عهد و حق

«و بیاد آر هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم ذرّیه آنها را برگرفت و آنها را برخود گواه ساخت که من پروردگار شما نیستم همه گفتند بلی، ما به خدائی تو گواهی دهیم که دیگر در روز قیامت نگویید ما از این واقعه غافل بودیم.» (۷-۱۷۲)[۱]

خدا از آدمیان می پرسد آیا پروردگارتان نیستم (الستُ بربکم)؟ و آنها می گویند هستی. انسان به خداوندی خدا - و نه جز او - گواهی می دهد. و به این ترتیب سرنوشت خود را تا پایان، تا روز قیامت رقم می زند. انسان که در روز رستاخیز باید پاسخگوی کردار و رفتار سراسر زندگی خود باشد، دیگر نمی تواند بگوید نمی دانستم و بی خبر ماندم. زیرا میان او و آفریننده اش پیمانی به وجود آمد. او خدا را به خدائی و یکتائی شناخت و بدان گواهی داد و ناچار همهء نتایج آنرا تا پایان پذیرفت. این میثاق ازلی در ادب دینی و عرفانی، معروف است به «عهد الست». از جانب دیگر پذیرفتن خدا، یعنی قبول بندگی و تکالیف خود در برابر

آفریدگار. و به این ترتیب انسان نه تنها جایگاه خود را در عالم هستی تعیین می کند بلکه هدف او در دنیا و آخرت، رابطه اش با جهان، وظایف او در قبال دیگران و خود مقدر می گردد. خدای یگانه را به خدائی شناختن، از طرفی به دریافت آدمی از کل هستی مربوط می شود و از طرف دیگر هدف و وظایف او بر اساس این شناخت بنیان نهاده می شود و صورت می پذیرد.

پیمانی که بنیاد و اساس رابطهء انسان و خدا را تعیین می کند در سراسر قرآن به صورت ها و مناسبت های گوناگون آمده و با پیغمبران و پیروان تکرار گشته است. خدا با آدم عهد بست و او در عهد خود پایدار نبود (۲۰ - ۱۱۵)، یا از ابراهیم و اسماعیل پیمان گرفت که خانه کعبه را پاکیزه بدارند (۲- ۱۲۵)، با بنی اسرائیل پیمان می بندد (٤- ١٥٤) همچنانکه با موسی نیز عهدی داشت که ساحران بدان اشاره می کنند (۴۳- ٤٩). خدا هم از پیغمبر اسلام و هم از فرستادگان پیشین پیمان می گیرد (۳۳- ۷). گذشته از این خدا با بندگان نیز عهد می کند که از پیغمبران پیروی کنند و در این پیمان از آنها اقرار و آنان را برخودشان گواه می گیرد (۳- ۸۱). عهد پیروان با پیغمبران نیز در حکم عهد آنها با خداست، شکستنی نیست و باید به آن وفادار ماند. میثاق با بندگان نیز تکرار می شود: «یاد کنید نعمت خدا را که بر شما ارزانی داشت و عهد او را که با شما استوار کرد ... آنگاه که گفتید امر تو را شنیدیم و طاعت تو پیش گرفتیم ...» (۵-۷). در جاهای دیگر قرآن نیز خدا بارها عهد خود را بیاد بندگان می آورد و از آنها می خواهد که برای رستگاری خود هرگز از آن غافل نمانند و پیمان شکن نباشند.

«عهد الست» دو طرف دارد و هر دو باید به آن وفادار باشند. خدا می گوید: «ای بنی اسرائیل یاد آرید از نعمت هائی که به شما عطا کردم و وفا کنید بعهد من تا بعهد شما وفا کنم ...» (۲- ٤٠)

وفای به عهد از جانب خدا در آنست که راه رستگاری و صراط مستقیم دین را به بندگان بنماید و برای این منظور پیامبر و کتاب می فرستد. او از پیامبران پیمان می گیرد و کتاب را بر آنها نازل می کند و از بندگان می خواهد که به آنان بگروند

(۳- ۸۱). همـچنین خـدا برای ارسـال کتـاب و نشـان دادن راهِ دین از بندگان پیـمان می گیـرد (۳ - ۱۸۷). او با بنی اسرائیل پیـمان می بندد کـه اگر نـماز بپا دارید و زکوة بدهید و به پیغمبرانی که می فرستم ایـمان آورید من با شـما هستم (۵-۱۲ و ۵-۷۰). در مـوارد دیگر نیـز سخن از «میـثـاق الکتـاب» است. «کتـاب» میـثـاق خداست. اندیشـهء عـهد و میـثـاق توأم است با رسول و کتـاب (۷-۱۶۹ و ۳- ۸۱ و ۱۸۷). خدا عـهد خود را بـا بندگان گویـاتر از همـه در یـکی از آیـه های جـهاد باز می گوید و در وفـای به آن تأکیـد می ورزد: «خدا جان و مال اهل ایـمان را به بهای بهشت خریداری کرده آنها در راه خدا جهاد می کنند که دشمنان دین را به قتل رسانند و یا خود کشتـه شوند این وعـده قطعی است بر خدا و عـهدیست که در تورية و انـجیل و قـرآن یاد فـرمـوده و از خدا با وفـاتر بعـهـد کیـست. ای اهل ایـمان به خـود در این معامله بشارت دهید که این معاهده با خدا به حقیقت سعادت و فیروزی بزرگی است» (۹- ۱۱۱).

با پیدایـش اسلام و عرضه آن به بندگان، خدا عـهد خود را به انـجام می رساند و خطاب به آنان در قـرآن می گوید: «دین شـما را کـامل کردم و نعـمت خود را بر شـما تـمام کردم و اسلام را برایتان برگزیدم.» (۵-۳)

از جهتی اسلام دین تازه ای نیست که ناگهـان از عـالم بالا به بندگان هدیه شده باشد. دین الهی و راه و آیین آسمانی دگرگون شدنی نیست. اسلام دین ابراهیم حنیف است. او پدر ادیان الهی است. از آدم ابوالبـشر تا خاتم الانبیاء همـهء پیغـمبران مبشر اسلام بوده اند و با هر پیغمبر اولوالعزم، خداوند به فراخور درك بندگان، اسلام را در مرتبه و مرحله ای کامل تر بر بندگان عرضه کرد و آنان را به راه پیغمبر تازه که دنباله و کمال راه پیغمبران پیشین بود فراخواند. دین الهی حقیقتی ابدی، یگانه و تـمام است که در هر دوران از برکت وجود پیغمبری تازه، حجابی دیگر از رخسـار آن به کنار زده و جلوهء کامل تری از آن به آدمیزاده نشان داده شد. تا بعثت محمد بن عبدالله!

با دعـوت پیـغـمبـر اسلام دیـن الهی به کـمـال و در نتـیـجـه نعـمت آفـریدگـار بر آفریدگان به غایت خود رسیـد. دین مایه رستگاری آدمی در دنیا و آخرت - رستگاری ابدی - و برخورداری جاوید از تـمامی نعمت های الهی است. اینست که با کمالِ دین،

نعـمت خـدا بر آدمـی تـمام می شود. و اسلام به معنای خاص کلمه، (نه آن «اسلام» که پیغمبران پیشین نیز مبشر آن بودند) دین کامل است و کمال دین را در آن باید یافت.

و اما دین، از راه کلام الهی به پیامبر وحی شد. کتابِ دین «کلام الله» است. در دین کامل کلام الله به کمال می رسد یا به عبارت دیگر تمامی کلام الهی (تا آنجا که در حد آدمی است) نازل می شود. پس قرآن که کتاب اسلام است ناگزیر کامل ترین کتاب آسمانی است: «وهمانا این کتاب [قرآن] نزد لوح محفوظ که اصل کتب آسمانی است بسی بلند پایه و محکم اساس است.» (۴۳- ٤) و هر چه را که در کتاب های دین های دیگر آمده، همه چیز را، در خود دارد. «در کتاب بیان هیچ چیز فروگذار نشده است.» (٦- ۳۸) «وکلید خزائن غیب نزد خداست کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز آنچه در خشکی و دریاست همه را می داند و هیچ برگی از درخت نیفتد مگر آنکه او آگاه است و هیچ دانه در زیر تاریکی های زمین ***و هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین (و قرآن عظیم) مسطوراست.*** » (٦- ۵۹)

کلام الهی حقیقت مطلق و کلی است برای همه، در همه جا و در همهء زمان ها. نه می توان پاره ای از آنرا پذیرفت و پاره ای دیگر را ندیده گرفت، نه دیگری جز خداوند می تواند این کلام را نسخ و یا دگرگون کند. بنابر این آنکه ایمان می آورد، باید به تمامی کتاب بگرود. کلام الهی حق است، حقِ مطلق. و مطلق، نسبت پذیر، تجزیه شدنی یا قابل انتقاد نیست. نمی توان گفت مثلاً آیاتی برتر و آیاتی فروتر است یا احکامی بهتر و عمل به آنها «واجب تر» و بیشتر موجب رستگاری است و احکامی کمتر. مگر آنکه خداوند خود برای آیه هائی از کتاب مراتبی نهاده یا بعضیها را نسخ کرده باشد. «اوست خدائی که قرآن را به تو فرستاد که برخی از آن کتاب آیات محکم است... که آنها اصل و مرجع... کتاب خدا خواهد بود و برخی دیگر آیات متشابه است... گروهی که در دلهاشان میل به باطل است از پی متشابه رفته تا به تأویل کردن آن در این راه شبهه و فتنه گری پدیدآرند در صورتیکه تأویل آن جز خدا نداند و اهل دانش گویند ما به همهء آن کتاب گرویدیم که همه ... از جانب

پروردگار ما آمده ... »(۳ - ۷)

و اما خداوند آیات خود را به فرستاده اش وحی کرد و از راه وی به آگاهی بندگان رساند. ایمان به کلام الهی با ایمان به آورندهء این کلام توأم است و گرویدن به یکی بدون دیگری ممکن نیست. کلام خدا و پیغمبر او را به یکسان باید پذیرفت و فرمان برد زیرا فرمان پیامبر همان فرمان خداست که به پیروان ابلاغ می شود. «یا ایها الذین آمنوا اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم ... » (٤-٥۹)
«ازحکم خدا و رسول او فرمان برید باشد که مشمول رحمت و لطف خدا شوید.» (۳-۱۳۲) چونکه بیعت با رسول همان بیعت با خداست «ان الذین یبایعونك انّما یبایعون الله ...» (٤٨-١٠) برای همین، پیروی از خداوند و پیغمبر او معمولاً در کنار و پیوستهء به یکدیگر و به صورتِ امری واحد و جدائی ناپذیر آورده شده (مثلاً در ٤-١٣، ٦١، ٦٥، ٦٩ و در ٢٤-٤٨ تا ٥٤ و در ٤٨-١٠ و ٦٤-٨) مـــؤمن کسی است که به خدا و پیغمبرش هر دو ایمان بیاورد. (٢٤-٦٢) حاصل این ایمان نیز آشکار است، رستگاریِ دو جهانی و بهشت هائی که در زیر درختانش نهرها روان است(٤-١٣ و ٢٤-٥٢)

البته در قرآن آمده که محمد بشری است چون دیگران، جز اینکه فرستادهء خداست و در پاسخ ناباورانی که از وی معجزه می خواستند تا چشمهء آب از زمین بجوشاند و آسمان را فرود آورد یا مثلاً خانه و کاخ زرنگار داشته باشد و برآسمان رود و جز اینها (۱۷ - ۱۹ و ۹۱و ۹۲ و ۹۳)، خداوند فرمان می دهد که به اینها بگو: «آیا من فرد بشری بیشترم که از جانب خدا به رسالت آمده ام» (۱۷ - ۹۳) در جای دیگر کلام الله می گوید «محمد نیست مگر پیغمبری از طرف خدا که پیش از او نیز پیغمبرانی بودند...»(۳-١٤١)
از این آیات و نظایر آن چنین برمی آید که محمد پیغمبری است چون پیغمبران دیگر اما البته با تفاوتی نه چندان اندك. پیغمبر اسلام بدنبال انبیاء دیگر آمده، اما خاتم الانبیاء است (۳۳-٤٠). پیغمبری به او پایان می یابد و پس از او دیگری

نخواهد آمد زیرا او دین خداوند را تمام و بی کم و کاست به بندگان ابلاغ کرد و آنرا به کمال رسانید. بشری است که خدا و فرشتگانش به او درود می فرستند و به مؤمنان فرمان می رسد تا آنها نیز او را درود فرستند و تسلیم باشند: «ان الله و ملائکته یصلّون علی النبی یا ایها الذین آمنو صلّو علیه و سلّمو تسلیما» (۳۳ - ۵٦). خدا و فرشتگانش به محمد درود می فرستند مومنان نیز باید او را درود بفرستند و تسلیم و فرمانبردار باشند. ***پیغمبر به مؤمنان نزدیك تر از خود آنهاست*** (۳۳- ٦). زیرا صلاح دین و دنیایشان را بهتر از خود آنها می شناسد و اساساً صلاحشان آنست که او نشان می دهد. پس فرمان او بر جان (نفس) مؤمنان سزاوارتر است تا خواستِ خود آنها و برای همین باید فرمان پذیر باشند. «اهل مدینه و بادیه نشینان اطرافش نباید هرگز از فرمان پیغمبر تخلف کنند و نه هرگز برخلاف میل او میلی از خود اظهار کنند ...» (۹ - ۱۲۰). خداوند می گوید: «ای مؤمنان صدایتان را بلندتر از صدای پیغمبر نکنید و با او آنچنان سخن نگوئید که با یکدیگر می گوئید که اعمالتان ضایع شود.» (٤۹ - ۲). مؤمنان اگر با پیغمبر باشند بی اجازه از نزد او برون نمی روند آنها که اجازه می گیرند اهل ایمانند (٢٤- ٦٢) و آنها می دانند که «دعای رسول مثل دعای دیگر مؤمنان نیست (٢٤- ٦٣).

زنان پیغمبر نیز چون دیگر زنان نیستند. اگر کاری ناروا از آنان سرزند عذابشان دو برابر است و اگر نیکوکار باشند پاداشی دوچندان دارند (۳۳ - ۳۰ و ۳۱ و ۳۲) و در هیچ حال پس از وفات او نباید به دیگری شوهر کنند.

بنابراین اگر چه در قرآن آمده که رسول خدا بشر است و خود نیز گفته که «من بشری چون شمایم» ولی دیگران در هیچ چیز دیگری از جنس یا همانند او نیستند مگر در «بشر بودن». و گرنه همچنانکه دیده می شود در رابطه با عالم بالا او رسول و آورندهء وحی - کتاب- است، در زندگی اجتماعی دیگران باید او را فرمان برند، زندگی خانوادگی و سرنوشت پیوستگان به او نیز متفاوت با همگان و از دستی دیگر است. بشر بودن پیغمبر به معنای برابری یا همانندی مؤمنان با او نیست:

«... به خلق بگو که من بدون استثناء بر همهء شما جنس بشر رسول خدایم آن خدائی که آسمان و زمین همه ملك اوست هیچ خدائی جز او نیست که او زنده می کند و

می میراند پس ای مردم به خدا باید ایمان آرید و به رسول او پیغمبر امّی ... آن پیغمبری که بس به خدا و سخنان خدا گرود شما باید پیرو او شوید تا هدایت یابید.» (۷- ۱۵۸)

آیهء بسیار بامعنائی است: خداوند مالك ملك هستی، زمین و آسمان و این جهان و آن جهان است و هر چه در تصوّر آید. خدا تنها اوست و خدای دیگری نیست. این خدا که از جمله آفریننده و مالك هستی آدمیان نیز هست، به آنها می گوید که محمد فرستادهء من است بر همهء شما، همچنانکه من خدای همهء شما هستم. پس همچنانکه خدا یکیست پیغمبر هم یکیست. پیغمبر به خدا ایمان دارد شما نیز به وی ایمان بیاورید و از پیغمبر پیروی کنید.

خدا یکی است، پیغمبر هم یکی است. خدا برای همه است، پیغمبر هم برای همه است. ایمان به خدا در پیروی از فرستاده اوست. آن ایمان بدون این پیروی ممکن نیست. آنکه به یکتائی خدا و پیغمبری محمد شهادت دهد، مسلمان و دینش اسلام است.

همانطور که ایمان به خدا و فرستادهء او با یکدیگر و همزادند، مخالفت با فرستاده نیز بمنزلهء دشمنی با فرستنده (خدا) است چون پیامبر کاری نمی کند مگر ابلاغ حکم خدا (۵ -۹۲) و هر که پیمان با رسول را که پیمان با خداست بشکند به جان خود زیان زده و در هلاك خود کوشیده است(٤۸- ۱۰) جز اسلام و مسلمانی راهی برای رستگاری نیست. «***هرکس غیر از اسلام دینی اختیار کند هرگز از وی پذیرفته نیست و او در آخرت از زیانکاران است***» (۳- ۸۵).

خدا با فرستادن اسلام، دین بندگان و وفای بعهد را به کمال می رساند. اینك اگر کسی اسلام را نپذیرد و دینی غیر از آن اختیار کند به عهد خود وفا نکرده و پیمان با خدا را شکسته است.

انسان نیز باید مانند خدا به پیمانی که در میانه بسته شده وفادار باشد و گرنه به عذابی جاودان گرفتار می شود. آنان که پیمان با خدا را بشکنند زیانکارند (۲-۲۷ و ۱۳-۲۵) و اگر عهد خدا را به بهائی ناچیز بفروشند از رستگاری آخرت بی بهره

می مانند. خدا با آنها سخن نمی گوید و در آنها نمی نگرد، از آلودگی گناه پاك نمی شوند و گرفتار عذابند (٣- ٧٢). زیرا شکستن پیمان خدا کافر شدن به آیات اوست (٤- ١٥٥). مانند مشرکان که عهد خدا و رسول را زیر پا نهادند (٩-٧). انسان مسئول عهدی است که می بندد (١٧- ٣٤- و ١٣- ١٥) و باید پاسخگوی خدا باشد. در روز رستاخیز که بدکاران گرفتار آتش دوزخند تنها آنان که به عهد خود وفادار مانده اند از شفاعت و رستگاری برخوردار می شوند (٩-٨٦ و ٨٧). آنکه به عهد خود وفا کند و پرهیزگار بماند محبوب خداست (٣- ٧٦). او بسبب پای بندی به عهد در دو دنیا رستگار و در شمار خردمندان و اولوالالباب است (١٣- ٢٠). اما بیشتر مردم فراموشکارند، پیمان می بندند که ایمان بیاورند و از یاد می برند و عصیان می ورزند (٣-١٨٣) و در عهد خود استوار نیستند (٧- ١٠٢ و ١٣٤ و ١٣٥). خدا می گوید: «یاد آرید هنگامی را که از بنی اسرائیل عهد گرفتیم که به جز خدای را نپرستید و نیکی کنید درباره‌ء پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و بزبان خوش با مردم تکلم کنید و نماز بپای دارید و زکوة مال خود بدهید پس شما عهد شکسته و روی گردانیدید بجز چند نفری و شمائید که از حکم و عهد خدا برگشتید. و بیاد آرید هنگامی که عهد گرفتیم از شما که خون یکدیگر نریزند و یکدیگر را از خانه و دیار خود نرانید پس بر آن عهد اقرار کرده و گردن نهادید و شما خود برآن گواه می باشید.» (٢-٨٣، ٨٤)

در این آیات به روشنی بیان شده که انسان در پیمان با خداوند به چه چیز باید وفادار باشد: پیش از هر چیز پذیرش و پرستش خدای یگانه یعنی قبول و عمل به توحید و سپس بکاربستن هر چه که در کتاب آمده و دین فرمان می دهد چون نیکی با نزدیکان و درماندگان، گزاردن نماز و دادن زکوة و همچنین خود داری از خونریزی و دیگر کارها که دین نهی کرده. وفای بعهد آدمی دوری از مال یتیم، درستی در وزن و ترازو، عدالت در سخن (٦-١٥٢) پرهیزگاری و دوری از خشم خدا (٣- ٧٦) و در یك کلام دینداری است. چنین بنده ای که پیمان با خدا را پاس دارد مسلمان و صاحب حق است.

* * *

در قرآن کلمهء حق، گذشته از معناهای دیگر، بیشتر به معنای خدا، راست و درست و حقیقت (در مقابل باطل) آمده. قرآن خود کلام حق است به هر دو معنا، هم سخن خداست و هم سخنِ راست. همچنین اسلام به هر دو معنا دین حق است .

الله رب حق است (۱۰-۳۲). خدا حقْ و دعوت به چیزی جز او باطل است (۲۲- ٦ و ۲۰- ٦۲ و ۳۱ - ۳۰).

از نظر حقوقی، بهرهء سزاوار یا قانونی هر کس «حق» او نامیده می شود. مثلاً وقتی گفته می شود انسان ها آزاد به دنیا می آیند و «حق» دارند که آزادانه زندگی کنند، به همین معنایِ کلمه (بهرهء سزاوار هر کس) توجه دارند. نیز مثلاً وقتی بگویند طبق قانون اساسی آزادی بیان حق یکایك اتباع کشور ایران است، باز به همین معنای کلمه - اما از جنبهء قانونی- اشاره می شود. صاحب حق دارای تسلط و قادر به تصرف در چیزها و امور موضوع حق است.

خدا حق است به هر سه معنای کلمه؛ یعنی خداست، راستی و درستی است، دارنده و دارای تسلط و تصرف در همه چیز است. از این گذشته خدا حق مطلق است؛ هم در ذات خود، هم در راستی و درستی و هم در دارندگی چیزها و تسلط و تصرف در آنها.

سه مفهوم «حق» چنان بهم پیوسته است که هر سه با یك لفظ بیان می شود. و از آنجا که خدا مطلق است هیچ حقّی (به معنای راستی و درستی یا معنای حقوقی کلمه) بیرون از خدا نیست و هر حقی از او می آید نه از انسان.

قرآن اشاره ای به «حق» انسان بر خدا نمی کند و پیغمبر نیز برای «احقاق حق»

بندگان نیامده است. او نذیر و «بشیر» است یعنی بشر را - اگر به تکالیفش عمل نکند - به آتش دوزخ بیم می دهد و -اگر به تکالیفش عمل کند - به بهشت مژده می دهد، او راهنماست و مجازات و پاداش را ابلاغ می کند.

در برابر خدا که حق مطلق است، انسان دارای تکلیف (وظیفه، فریضه) است تکلیف آدمی قبول و پذیرش بی چون و چرای حق خدا و تسلیم ابراهیمی است. اسلام دین تسلیم، دین حنیف ابراهیمی است. ابراهیم پدر ادیان توحیدی، و با قبول قربانی کردن فرزندش اسماعیل مظهر تسلیم در برابر ارادهء الهی است. در این حال «حقی» که برای مؤمن مسلمان می ماند، حق تسلیم، حق واگذاری کلیه حقوق خود به خداست. انسان بنده، عبد است و بهترین بنده، عبدالله (بندهء خدا) است.

در این مرحله حق بشر (حق الناس) هنوز در وجود نیامده. آدمی وجودی است با انبوهی از تکالیف که در برابر وی نهاده شده. تنها پس از عمل به تکلیف است که از جانب خدا حقوقی به وی بخشیده می شود. به این ترتیب منشاء حق خداست و در مورد انسان تکلیف بر حق اولویت دارد. حق از تکلیف زاده می شود.

مالك ملك هستی خداست. مالك نفس آدمی نیز خداست که او را آفریده و انسان نمی تواند به دلخواه در آن تصرف کند. به همین سبب خودکشی گناه است. زیرا انسان صاحب اختیار موهبتی (نفس، جان) که آفریدهء دیگری و سپردهء به اوست، نمی باشد، و نمی تواند به ارادهء خود آنرا نابود کند . راه و روش نفس آدمی در زندگی (شریعت) را نیز صاحب یا مالك آن (خدا) معین می کند و انسان بنا بر آن باید نفس خود را هدایت کند و راه ببرد.

از نظر حقوقی، مالك نفس آدمی (خدا) بر او که «ظرف» و «موضوع» نفس است حقوقی دارد و آدمی در برابر او تکالیفی، مثل مالك و بنده. انسان در صورتی صاحب حقوقی می شود که به تکالیفش در قبال مالك نفس خود عمل کند، همچنانکه

برده در صورتی می تواند به آزادی دست بیابد که به تکالیف و وظایفش در قبال مالك عمل کند و به آنها وفادار باشد.

تکلیف همهء مسلمانان در قبال خدا یکسان نیست بلکه درجاتی دارد. از آنِ بعضی بیشتر و از آنِ بعضی دیگر کمتر است. و چون حق از تکلیف زاده می شود، کسانی که تکالیف بیشری دارند می توانند از حقوق بیشتری برخودار شوند. مثلاً همه مسلمانان مکلف به شرکت در جهاد نیستند و آنها که از جهاد محرومند از پاداش آن نیز نصیبی ندارند. از جملهء شرایط جهاد مکلف بودن، مردی، آزادی، تندرستی و دارائی است. پس به ترتیب بر کودك و مهجور و دیوانه (نامکلّف)، زن[۲]، بنده، بیمار و علیل و فقیر واجب نیست و در نتیجه از سعادت شهادت نصیبی ندارند.

بندهء مسلمان از زن مسلمان، و زن مسلمان از مرد مسلمان تکالیف کمتر و از نظر دینی و اجتماعی، در زمینهء عمومی و خصوصی هر یك نسبت به دیگری حقوق کمتری دارد.

اسلام دین فطرت (سرشت، طبیعت آدمی) است[۳] و احکام آن مطابق و سازگار با طبیعت انسان صادر شده. در این استنباط انسان دارای یك فطرت ثابت و تغییر ناپذیر است که در طول زمان یکسان می ماند. زیرا احکامی که ناظر بر این فطرت صادر شده (شریعت) ثابت و تغییر ناپذیر است.

اسلام دین فطرت است. ولی احکام کافر و مسلمان یا بنده و آزاد یکسان نیست. بنابراین باید نتیجه گرفت که فطرت آنها یکی نیست. اما از طرف دیگر، احکام کافری که مسلمان یا بنده ای که آزاد شود تغییر می کند و در حکم مسلمانان و آزادانِ دیگر است.

در این صورت آیا با تغییر دین یا موقع اجتماعی، فطرت تغییر ناپذیر انسان عوض می شود؟ یا برای یك فطرت چند حکم وجود دارد و سرچشمهء احکام در جائی دیگر غیر از فطرت آدمی است[۴].

فطرت عبد و مالك مسلمان یکی است و «در آفرینش ز یك گوهرند» اما احکام و حقوق آنها یکی نیست. بلکه یکی مالك و صاحب حقوق دیگری است.

فطرت در مواردی ایجاد تکلیف و به تبع آن ایجاد حق می کند. همهء افراد بشر، به مناسبت بشر بودن، مکلفند. البته هر کس یا دسته ای در مرتبه ای از آن خود. مثلاً زن و مرد بسبب تفاوت در فطرت، تکالیف و حقوق متفاوتی دارند. در مقابلْ، عبد و مالك مسلمان فطرت یکسان اما تکالیف متفاوت و در نتیجه حقوق نابرابری دارند. بدین ترتیب، منشاء تکالیف و حقوق آنها تغییر می کند و بجز فطرت عملاً به موقع اجتماعی آنان وابسته می شود.

از این گذشته در مورد بنده و آزاد (عبد و حرّ) احکام «فطری» عملاً بر حسب موقع اجتماعی آنان صادر شده. در اینجا نه تنها موقع اجتماعی افراد مانند فطرت آنها امری ثابت انگاشته شده بلکه چون احکام شریعت، کلّی (universel) و جهانشمول است، ساختار اجتماع عربها در زمان پیدایش اسلام نیز بمنزله الگو و سرمشق ثابت اجتماع های بشری در هر زمان و هرجا، در نظر گرفته شده.

برده که خود ملك دیگری است نمی تواند مالك چیزی بشود مگر با اجازه و به نمایندگی از طرف مالك خود، و هرچه بدست آورد به مالکش تعلق می گیرد. همچنین نمی تواند به اعمالی بپردازد که متضمّن اهلیت حقوقی است مثل قیمومت، شهادت و غیره...

تکالیف عبد را در قبال خدا و مالك، شریعت معین کرده. اگر به آنها عمل کند طبعاً دارای حقوقی می شود که در اساس دینی، و حق رستگاری در آخرت است[۵]. فرزند مسلمانِ برده، بعلت بردگی پدر، برده به دنیا می آید، از همان آغاز ملك دیگری و از حقوق اجتماعی و خصوصی محروم است.

فطرت ایجاد حق نمی کند، یعنی بعلت فطرت بشری به کسی حقی تعلق نمی گیرد و ممکن است دو تن که از یك فطرتند دارای دو وضع حقوقی متضاد باشند. در

آزادی و بندگی، ارث و پاره ای موارد دیگر بر عکس، موقع اجتماعی، نسب و عوامل دیگر است که یکی را صاحب حق و یکی را از آن محروم می کند.

ممکن است گفته شود که بردگی از مدت ها پیش لغو شده، در هیچیك از کشورهای اسلامی احکام آن مورد عمل ندارد و موضوعاً منتفی است. بحث در بارهء آن به چه کار می آید و برای چیست.

احکام عبد و عتق، بنده و آزاد کردن آن از احکام الهی و «حق الله» است و مانند حقوق الهی دیگر تجاوز به آن موجب حدّ (مجازات) است. گرچه مدتهاست که بعلت شرایط جهانی، اجتماعی و فرهنگی دوران جدید، این احکام در امت اسلام اجرا شدنی نیست اما کدام فقیهی است که بتواند فتوا بدهد این احکام چون دیگر قابل اجرا نیست، منسوخ است. فقهای دوران های جدید در این باره کمتر حرف می زنند ولی نمی توانند بگویند قانونی که از آنِ شرایط دیگر و در زمان و مکان خود پاسخگوی نیازی اجتماعی بود، بعلت تغییر کلّی آن شرایط منسوخ است. زیرا احکام الهی تغییر ناپذیر و ابدی و به قوت خود باقیست و مومن مسلمان خواستار جاری شدن آنهاست.همچنین است احکام جهاد، قصاص، زنا و سنگسار زنِ زناکار، اگر چه مدتها بعلت شرایط اجتماعی اجرا نشوند.

خدا منشاء حق است. کسانیکه عهد با خدا را نپذیرند (مشرکان) دارای هیچ حقی نیستند. امّا حقوق همهء کسانیکه در پیمان با خدا هستند، یکسان نیست. بشر بودن ایجاد تکلیف می کند و عمل به تکلیف ایجاد حق، که از جانب خدا به انسان عطا می شود. تکالیف افراد جامعهء حقوقی اسلام (امت) بعلت موقع اجتماعی (آزاد و برده) جنسیّت (مرد و زن) و عوامل دیگر متفاوت است، پس حقوق آنها نیز (در سن و سلامت عملی یکسان) متفاوت است.

اگر هر یك از دسته های یاد شده را بعنوان یك «گروه حقوقی» درون جامعه حقوقی در نظر بگیریم، در تکلیف گروه ها سلسله مراتب وجود دارد. تکلیف به

مـراتب، و مـتـناسبِ با آن، حق نیـز به مـراتب است. در سلسله مـراتب حق، هر گـروهِ حقوقی در مرتبه ای ویژه خود جای دارد.

اسـلام دین حق است. حق از آنِ کـسی است کـه به دین حق ایـمـان داشتـه باشـد، یعنی مسلمان باشد. مسلمانان اهل حق و دارای حق هستند، از خانوادهء حقیقت اند.

اجتماع مسلمانان (امّت) دینی است. بنای گرد آمدن آنان و ملاك پیوستگی به آن دین (اسلام) است. از نظر حقوقی نیـز فقط مـسلمـانان تشکیل دهندهء جـامعـهء حقوقی هستند. امت اسلام یك جامعهء حقوقی(۶) است. کفار ذمّـی که در جامعـهء حـقوقی مـسلمـانان بسر می برند هر چند به آن تعلق ندارند ولی چون اسلام حمایت از آنها را تعهد نـموده، طبق شرایطی حقوق معینی به آنان عطا کرده و آنها را در «ذمّه» خود گرفته است.

کفار حربی نـمی توانند در ذمّه اسلام باشند. بهمین سبب نـظراً و عملاً شخصیت حـقـوقی نـدارند و وجـود حـقـوقیـشـان شناختـه و پذیرفـتـه نیـست. آنهـا در شـمـار «نیـسـتـان» اند. به همین سبب فـقـه اسلامی فقط در چند حکم کلّی، بطور اخـتـصـار به کفار حربی پرداختـه و آنان را مـانند منافق، مرتد، کـافـر ذمی که جزیه نپردازد یا در مـیـان امت اسـلام شـعـائر مـسلمـانان را رعـایت نکند (شرب خـمـر و اکل مـحـرمـات و غیره)، حلال الدم دانسته است، یعنی ریختن خونشان حلال است.

حقی که بصورت عرف، حکم یا قـانون درنیـاید و ضـمـانت اجرا نداشتـه باشـد در نهـایت از حدّ یك اصل معنوی و اخلاقی فـراتر نـمی رود و اثر وضـعی و عـملی ندارد. حق نیـز مانند قانـون نیاز به سلطه دارد و شخص یا «نهاد»ی کـه دارای حاکمیت است باید بتواند آنرا به اجرا درآورد و فعلیت بخشد.

درجاهلّیت، قـبیله تنهـا «نهاد» دارای سلطه و حـاکمیت بود. به همین سبب حق و قانون تنها در قبیله می توانست موضوعیت داشته باشد و هستی پذیرد. زیرا بیرون از قبیله، ضمانت اجرا وجود نداشت.

با توجه به طبیعت زندگی در عربستان و چگونگی زیست بادیه نشینان و بدست آوردن وسائل معیشت، در نظر عرب جاهلی مفهوم حق با زور و قدرت توأم بود. آدم نیرومند، سلاح بردار و مبارز، صاحب حق بود زیرا می توانست آنرا بدست آورد، از جان و مال خود دفاع کند و با ستمکار بستیزد.[۷]

قبیله تنها نهاد صاحب قدرت، دارای حق و ضامن اجرای آن بود.

در اسلام تنها سلطه و حاکمیت خدا حقیقی، ابدی و بی چون و چراست. خدا قادر مطلق، منشاء حق و ضامن آنست. در قرآن و فقه مفهوم حق با زور و نیرو توأم است: «همانا پیغمبران خود را ادلّه و معجزات (بخلق) فرستادیم و برایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم براستی و عدالت گرایند و آهن را که در آن هم سختی و کارزار و هم منافع بسیار بر مردم است نیز برای حفظ عدالت آفریدیم تا معلوم شود که خدا و رُسُلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد که خدا بسیار قوی و مقتدر (و از یاری خلق بی نیاز) است (۵۷-۲۵).

آهن (شمشیر) لازمهء کتاب (قانون) و قسطْ (عدل) است و خدا نیز قوی است. قانون و عدل را با شمشیر پاس می دارند و قدرت خدا پشتیبان و ضامن آنهاست. حقانیت و حاکمیت از آن خداست که از راه وحی به پیغمبر منتقل می گردد. منشاء حاکمیت پیغمبر وحی الهی است. (۶-۱۰۶) باید از او اطاعت کرد و مؤمن کسی است که مطیع خدا و پیغمبر او باشد (۲- ۱۵۲ و ۲-۱۶۳ و ٤-۱۷۰ و ۲٤-۶۲).

غزوات پیغمبر و حکومت او در مدینه نشان می دهد که قدرت و حاکمیت در گسترش اسلام (قانون) و اجرای آن چه نقش اساسی و تعیین کننده ای داشتند. قرآن و شمشیر دو مظهر اسلامند. هنوز نقش شمشیر را بر پرچم بسیاری از کشورهای اسلامی می توان دید. و در جمهوری اسلامی ایران امام جمعه با تکیه بر تفنگ (خلف صدق و جایگزین شایستهء شمشیر) خطبه نماز جمعه می خواند.[۸]

خدا منشاء و صاحب حق و به همین سبب واضع قانون است. او طبق احکامی

(قوانینی) که خود وضع کرده، حقوقی به دیگران بخشیده و حدود آنرا معین کرده است. منشاء قانون مانند حق، خداست نه انسان. در اینجا نیز انسان صاحب تکلیف است نه حق؛ به این معنی که قانون بوسیلهء وحی نازل شده و در کتاب آمده، انسان حق قانونگذاری ندارد بلکه مکلّف به اجرای آنست. حق در قانون تحقق می پذیرد و فعلیت می یابد و بشر فقط قانون پذیر است، نه قانونگذار.[۹]

خدا حق و قانونِ خدا، حقِ فعلیت یافته است. جز حقِ (خدا) کسی حقِ وضع قانون ندارد. اسلام دین حق است. قانون حق در اسلام آمده پس قانون اسلام حق است و قانون های دیگر ناحق یا (در مورد یهود و نصارا) حقِ ناتمام است. بدین ترتیب اسلام در اساس با استنباط و دریافت های دیگر از حق و قانون - و از جمله «حقوق بشر» سازگار نیست.[۱۰]

گذشته از حقِ خدا بر بندگان، افراد امت بمناسبت زندگی و روابط اجتماعی، ناگزیر نسبت به یکدیگر دارای تکالیف و حقوقی هستند. حقوق افراد نسبت بهم را «حق الناس» یا «حق آلآدمیّین» و حقوق خدا بر انسان را «حق الله» می نامند. حق الله بیشتر به احکام اصولی دین، عبادات، حدودی که خدا به آنها حکم کرده (در مجازات ها و حقوق جزا) و ... مربوط می شود و قلمرو حق الناس در معاملات، پاره ای از عقود و احوال شخصی و غیره است.

تمیز میان این دو حق چنان نیست که همیشه بتوان به آسانی آندو را از هم جدا کرد. ولی رویهمرفته حق الله بیشتر برابر با حقوق عمومی و حق الناس برابر با حقوق خصوصی است. در قیاس با این تقسیم بندی، در حقوق جدید جامعه (با وضع قوانین اساسی) جانشین «اللهِ» حقوقِ اسلامی می شود.

رابطهء حقوقی افراد، درون جامعهء حقوقی امکان پذیر است. جامعهء حقوقیِ اسلامی (امت)، دینی است. شالودهء این جامعه بر رابطه انسان و خدا (عهد الست) نهاده شده و احکام بنیادی آن از جانب خداوند نازل شده و حقوق خدا بر بندگان

(حق الله) را معین کرده. در داخل جامعهء حقوقی (امت)، حقوق بندگان بر یکدیگر (حق الناس) و قانون های آن نه فقط تا حدی نافذ است که با حق الله تناقض نداشته باشد بلکه حق الله، ضامن مشروعیت و احکام الهی آن ضامن اجرای قانون های حق الناس است، بطوریکه بدون وجود حق الله مفهوم و واقعیت حق الناس از هم می پاشد. اولی اصل و دومی فرع بر آن و ناشی از آن است.

خدا صاحب حق و انسان دارای تکلیف، عبدالله و فرمانبردار است[۱۱]. این اصل مذهبی بر زندگی معنوی و روانی او حاکم است. روح انسان اسیر تسلط مطلق عالم بالاست و اندیشهء اطاعتِ بی چون و چرا در کنه ضمیر او ریشه می کند. ستایش و پرستش خدا، نیایش به درگاه او و پیوستن به وی در اساس، عبادت (از عبد، بنده)، یعنی بندگی کردن است.

روحیه بندگی در برابر خدا از دین به دنیا راه می یابد. عبودیت در برابر الله یکی از مایه های بی حقی و بیچارگی در برابر «ظل الله» و «اولوالامر» و سلاطین و قدرت های دنیوی است. کسی که در برابر قدرت مطلق و ابدی الهی مطلقاً بی حق باشد در برابر قدرت های نسبی و گذرای دنیوی هم نسبتاً آسانتر از حق خود می گذرد، زیرا روح او از پیش برای قبول تسلیم و رضا آماده شده. برای چنین کسی بخلاف مثل معروف حق دادنی است نه گرفتنی و او بیشتر در انتظار است که حقّش را به او عطا کنند.

از آنجا که تصور از عالم بالا ناچار به زمین نیز فرود می آید، تسلط کامل الهی سرمشقی بود برای تسلط خلفا و پادشاهان در کار جهانداری یا زندگی و مرگ رعایا.تصور و استنباط از توانائی، از عالم بالا می آمد و فرمانروایان توانائی خود را – البته در مقامی دیگر – از روی آن نمونه، الگو برداری می کردند و خود را صاحب حق بر ملك و ملت می دانستند.[۱۲]

تسلط پیغمبر را بر نفس مؤمنان پیش از این دیدیم. در مذهب شیعه امر تقلید،

وجدان مذهبی مؤمنان را در اختیار علما (که ورثه پیغمبرانند) قرار می دهد. مسلمان شیعه یا مجتهد است یا نیست. آنکه نیست چون توانائی تشخیص و تمیز احکام فقهی را ندارد باید از مجتهد زنده ای تقلید کند. و دامنهء فقه چنان گسترده است که از عبادات و معاملات و آدابِ رفتار گرفته تا بسیاری از امور دنیا و آخرت، همه را در بر می گیرد. و شیعهء معتقد، در همهء این امور معنوی و عملی حق خود را سلب می کند و به دیگری می سپارد و تسلط او را بر خود می پذیرد و بدین ترتیب ارادهء مقلّد بر عقل و ایمان مقلِد جاری و استبداد عالِم دین بر مؤمن برقرار می شود.

استبداد دینی و سیاسی با یکدیگر ملازمه دارند و هر یك راه آن دیگری را هموار می کند.

در شریعت مسیحی نیز حق حاکمیت بر چیزهای جهان از آن خداست. امّا خدا بخشی از آنرا به انسان وامی گذارد، مثل اداره کردن خانواده، دولت، کشور، و ... در نظر توماس آکونیاس این حق از آن همه است خواه مسیحی باشند وخواه نباشند.

پس از کشف امریکا در قرن ١٥، بمناسبت مسئلهء «حق» بومیان و چگونگی رفتار فاتحان با آنها، موضوع فعلیّت و فوریت تازه ای یافت. حقوقدانان و روحانیان دومینیکنِ اسپانیا (مکتب مدرسی دوم) نیز به پیروی و مانند سن توماس عقیده داشتند که حق حاکمیت بر امور دنیوی و وضع قانون در این زمینه را خدا بر همهء آدمیان، به مؤمن (مسیحی) و کافر واگذاشته است. زیرا این از حقوق طبیعی و ناشی از چگونگی آفرینش انسان است.

سوارِز (SUAREZ) یکی از برجسته ترین نمایندگان همین مکتب توجه خاصی به «قانون طبیعی اخلاق» دارد که خدا آنرا در قلب هر کس، حتی کفار به ودیعه نهاده. این قانون طبیعی جزیی از مشیّت الهی است برای هدایت بشر. قانون طبیعی اخلاقی و کار آن راهنمائی رفتار افراد بشر است و در مومن و کافر مشترك است.[١٣]

این برداشت مکتب مدرسی جدید (که پیش از آن در آموزش های سن توماس آکونیاس هم وجود داشت) نظراً همزیستی حقوقی مومن و کافر - پیروان دین های مختلف - را ممکن می سازد. زیرا آنها در قانون طبیعیِ اخلاقی که سرچشمه حق

حاکمیّت بر امور دنیوی و وضع قانون در این زمینه است، با هم برابرند.

در تمدن جدید و انسانگرای (Humaniste) غرب، منشاء حق انسان است و همهء حقوق متعلق به اوست و جز او صاحب حقی نیست. والاترین ارزش این فرهنگ آزادی فردی است. جامعهء حقوقی از افراد صاحب حق (شخص «حقیقی» و شخص «حقوقی») تشکیل می شود. جامعه فی حد ذاته دارای حق نیست ولی بعنوان مجموعه کمی و کیفیِ این «اشخاص»، حقوقی به آن تعلق می گیرد.

شاید تجسّد خدا در مسیح (کالبد یافتن «پدر» در «پسر»)، تفرّد خدا و در آمدن بصورت یك فرد (عیسی مسیح) یکی از سرچشمه های اصالت فرد در تمدن مسیحی غرب باشد.

این فرد (پسر خدا) متعالی است، یعنی برتر از دولت، سازمان های اجتماعی و زندگی دنیوی است. از همهء آنها فرا می گذرد. غایت این «فرد» در خودِ اوست زیرا رستگار است و مانند او رستگار شدن، می تواند غایت بشر باشد. از طرف دیگر این «فردِ» غایتِ مطلوب، الگو و آرمان فردهای دیگر است. اینها نظراً در راه آن سرمشق گام بر می دارند. از اینرو اعتبار و حیثیّت فرد از قبیله، امّت، دولت، اجتماع یا هر نهاد اجتماعی دیگر برتر است یا دستکم امکان چنین تصوری در عالم اندیشه وجود دارد تا روزی که شرایط تاریخی و اجتماعی مناسب آنرا از قوه به فعل درآورد.

در دوران جدید، از رنسانس به بعد، بهروزی انسان جای رستگاری او را می گیرد. هدف تغییر می کند، انسان از آسمان به زمین می آید و رهائی یا خوشبختی را در همین جا می جوید.

زیرنویس ها

۱- آیه های قرآنی همه جابرگرفته از «قرآن مجید، ترجمهء الهی قمشه ای، با خلاصة التفاسیر، سازمان انتشارات جاویدان» است. شمارهء اول نشان سوره و شماره یا شماره های بعد نشان دهندهء آیه هاست.

۲- در شرایط خاصی زن با اجازهء شوهر، و بنده با اجازه مالك خود می تواند در جهاد شرکت کند.

۳- خدا آدم را از خاك آفرید و سپس روح خود را در وی دمید (۳۲ - ٦ و ۷، همچنین ۲۳- ۱۲ و ...) فطرت انسان «زمینی- آسمانی» است. سرکشی شیطان پس از آفرَینش آدم رخ می دهد. بنابر این، گناه و وجود نفس اماره که اسیر شیطان است در آدم فطری و ذاتی نیست، امر بعدی، عرضی است و میتوان از آن کناره کرد.

٤- بعقیده سن توماس آکونیاس فیلسوف و متأله بزرگ مسیحی، خدا انسان را مطابق با طبیعت (فطرت) آفریده. شناخت قوانین طبیعت (قانون طبیعی) بوسیله قانونگذار، شناخت طبیعت انسان و در نتیجه شناخت فکر و قصد آفریدگار است که باید برطبق آن عمل کرد. عمل درست آدمی آنستکه بنابرقانون های طبیعت باشد و شناخت این قانون ها از ویژگی های ذهن آدمی است.
در طبیعت چیزها ضرورتی وجود دارد که خدا در آنها به ودیعه نهاده و در آفرینش آنها مقدر کرده. این ضرورت همان نظام جهان است. قانون طبیعی ضرورتی است که از طبیعت چیزها برمی آید. انسان در ایجاد طبیعت چیزها نقشی ندارد اما از راه عقل می تواند این طبیعت را بفهمد و خود را با آن هماهنگ کند و از این راه مشیت الهی را بکاربندد. هیچ ضرورت یا الزامی پذیرفتنی نیست مگر آنکه از طبیعت چیزها برآید.
برای آگاهی از نظریات توماس آکونیاس در بارهء حقوق و قانون از جمله می توان مراجعه کرد به:
Thomas Aquinas. Somma Theologica; questions : 90 - 97.
Gateway Edition, Chicago 1970.

٥- آزادی برده در همین دنیا بوسیله مالك خود بسیار محتمل است زیرا اسلام آنرا تشویق و راههای گوناگونی برایش در نظرگرفته: «همین که بندهء مؤمن هفت سال بندگی نمود، مستحب مؤکد میباشد آزاد نمودنش و نیز مستحب می باشد آزاد نمودن مؤمن مطلقا و مکروه می باشد آزاد نمودن مسلمانی که مخالف ما باشد» (محقق حلی. شرایع الاسلام. ترجمه ابن احمد یزدی. بکوشش محمد تقی دانش پژوه. انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم ۱۳۵۸ ج ۳ ص ۹۰۷)
علامه حلی از بزرگان فقهای مذهب شیعه است و تأکید وی بر استحباب آزاد کردن «بندهء مومن» است. او آزادکردن بندهء مسلمان «مخالف ما» (یعنی بردگان مسلمان ولی اهل تسنن) را مکروه می داند تا چه رسد به بندهء ذمّی و اما وجود بنده مشرك اساساً مفروض نیست تا دربارهء آن نظریه ای وجود داشته باشد.

۶- در این متن مقصود از «جامعه حقوقی» و «جامعهء مدنی» بشرح زیر است:
«جامعه حقوقی» هر اجتماعی است که مبتنی بر حقوق، احکام، عرف و ... باشد. در جامعهء حقوقی ممکن است اجتماع به خودی خود دارای حقی نباشد و افراد (برخوردار یا محروم از حق) و نهادهای تشکیل دهندهء اجتماع نیز در برابر آن دارای تکلیف نباشند بلکه مثلاً فقط خدا، سلطان، رئیس قبیله، خان، امام (نه اجتماع) صاحب حق و افراد در قبال آن مکلّف باشند. برای نمونه «امت» اجتماعی حقوقی است که افراد آن (مومنان) در برابر خدا مکلف و بر اثر عمل به تکلیف، از حقوقی برخوردار می شوند.
«جامعهء مدنی» آن جامعه حقوقی است که در آن، گذشته از افراد، اجتماع نیز به خودی خود دارای حق است و افراد و نهادهای تشکیل دهنده در قبال آن تکلیفی دارند.
از نظر تاریخی جامعه حقوقی کهن تر از جامعهء مدنی است. هر جامعهء مدنی الزاماً جامعهء حقوقی نیز هست ولی عکس آن البته الزامی نیست.

۷- جواد علی (دکتر) المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. بیروت - بغداد، الطبعة الثانیه، ۱۹۷۶. الجزء الخامس، ص ۴۷۲.
برای «قانون» در جاهلیت می توان به همان کتاب و همان جلد به فصل «فی الفقه الجاهلی» مراجعه کرد.

۸- «خطبائیکه از جانب خلفا یا امرا و ولاة معین می شدند برای خطابه تشریفات مخصوصی داشتند و لباسشان هم ممتاز بود.
خطیب در ممالك بنی العباس، لباس و عمامه سیاه بطراز زر و طیلسان مشکی می پوشید و شمشیر می آویخت و پیشاپیش او دو علم سیاه می بردند و یکی هم که تازیانه ای موسوم به فرقعه در دست داشت جلو می رفت و گاهی هم یکی از مؤذنین شمشیر خطیب را همراه می برد وقتی نزدیك منبر می رسید آنرا حمائل میکرد و خطیب در هر یك از پله های منبر پاشنه شمشیر را برای اعلام بشروع سخت می کوفت و در پلهء آخرین از دست راست و چپ بر مستمعین بدینطریق «السلام علیکم و رحمة الله و برکاته» سلام میگفت و مؤذنین بگفتن اذان هم آواز می شدند پس از ختم اذان خطیب وعظ میکرد و سپس می نشست و پاشنهء شمشیر را دیگر بار به پایه منبر می کوفت و باز برمیخاست و بحمد خدا و نعت رسول و دعاء بر صحابه مشغول میشد و خلفاء راشدین و حمزه و عباس و امهات مؤمنین خصوصاً خدیجهء کبرای و حضرت فاطمه و حسنین را بدعا یاد می کرد و خلیفه و سلطان وقت و امیر بلد را بالقاب مخصوص دعا می نمود و مردم آمین می گفتند.
(فروزانفر، بدیع الزمان. مجموعهء مقالات و اشعار استاد بدیع الزمان فروزانفر. بکوشش عنایت الله مجیدی. تهران، کتابفروشی دهخدا ۱۳۵۱ ص ۴۹).

۹- در اسلام، انسان نه تنها سرچشمهء حق و قانون، بلکه سرچشمهء هیچ چیز نیست. هرچه هست از خداست و انسان فقط به واسطه، بنا به مشیّت و خواست خدا و به خلافت از سوی او منشاء اثر است و تعالی می یابد. خدا نه فقط در قبال بشر بلکه در برابر خود هم مشروط و مقید نیست. مشیت او مطلق و برای بشرِ محدود درنیافتنی است.

۱۰- سخنان نماینده جمهوری اسلامی ایران در سازمان ملل متحد در این باره بسیار گویاست:
«دولت [جمهوری اسلامی] موظف است که امور جامعهء ما را بر حسب احکام اسلامی اداره نماید. بنابر این ما به حقوق اسلامی متعهدیم نه به چیز دیگر. به نظر ما کنوانسیون های بین المللی و از جمله اعلامیه حقوق بشر و میثاقهای آن در حدی معتبرند که با اسلام سازگارند... اعلامیه و میثاقهای آن اصلاً به ما ارتباطی ندارد. هدف ما اینست که به احکام اسلام عمل کنیم. حتی در زمینه هائی که می بینید ما به مفاد حقوق احترام می گذاریم، ما مدعی رعایت موازین حقوق بشر نیستیم زیرا اعلامیه حقوق بشر و مستخرجات آن برای ما ملاك قضاوت و یا معیار اتخاذ تصمیم نمی باشند... تصمیم ها، موافقت نامه ها و قطعنامه های این و یا دیگر جوامع بین المللی که مخالف اسلام باشند در جمهوری اسلامی کمترین اعتباری ندارند... در اعلامیه حقوق بشر مطالب سازگار با اسلام سراغ داریم و با تمام امکانات هم سعی می کنیم که این قسمت ها را به دقت احترام بگذاریم و رعایت کنیم ولی نه بخاطر احترام به اعلامیه و میثاق های آن، بلکه صرفاً به این دلیل که آن بخش های بخصوص با اسلام سازگار است... - ما از منتقدین ... تشکر می کنیم و توصیه می کنیم به دو نکته توجه کنند، الف: در مفاد اعلامیه حقوق بشر بین اجزاء موافق با اسلام و آنچه که برخلاف اسلام است و ما با کمال افتخار علی الدوام نقض خواهیم کرد فرق بگذارند بالاخره یا ما باید احکام خدا را نقض کنیم یا کنوانسیون های غیرمذهبی را و ما تصمیم گرفته ایم که دومی را انتخاب نمائیم...» (از سخنان دکتر رجائی نماینده جمهوری اسلامی ایران در سازمان ملل متحد در آخرین روز کار کمیسیون حقوق بشر در مجمع عمومی سازمان ملل. کیهان ۲۲/ ۹/ ۱۳۶۳)

۱۱- نه فقط انسان «بلکه هیچ موجودی در آسمان ها و زمین نیست جز آنکه خدا را بنده و فرمانبردار است.» (۱۹- ۳۹)

۱۲- استبداد سلاطین مشرق زمین البته علت های گوناگون اجتماعی و تاریخی دارد. این، تنها اشاره به یکی از انگیزه های ذهنی آنست در ساحت تصور و اندیشه.

۱۳- نگاه کنید به :
Michel Veilley, LE DROIT ET LES DROITS DE L'HOMME: Puf: Paris, 1983 PP. 128-129
M. Veilley, PHILISOPHIE DU DROIT, Daloz, 2eme édition ; Paris, Tome 2 PP 86-87

فصل دوم :

فقه

درك مفهوم و کاربرد قانون (شریعت) در اسلام، بدون آگاهی اجمالی از کلیات «فقه» امکان پذیر نیست. «فقه» به معنای فهم و دانش و بطور خاص به معنای فهم احکام قرآن و دانش دین است. حقوق، قانون، قضاوت و رویّهء قضائی، در حقیقت بخشی از فقه است زیرا دامنهء گستردهء احکام قرآن، از عبادات، معاملات، قوانین جزائی (حدود)، احوال شخصی (ازدواج و طلاق و ارث) گرفته تا اخلاق، آداب و رفتار و ... همه را در برمی گیرد. هدف فقه، فهم و تمیز همهء این احکام و چگونگی بکار بستن آنهاست.

خدا شریعتی مقرر داشته (٤٢ - ١٣) تا بشر با بکار بستن آن دین خدا را برپا دارد. شرع به معنی راه و فقه، علمِ شریعت، علم شناختن راهی است که خدا نشان داده تا با پیمودن آن (عمل به شریعت) انسان به رستگاری برسد.

منشاء احکام گوناگون قرآن، وحی است. وحی سرچشمه دین، اخلاق، قانون (و حق)، قضاوت و امور بسیار دیگر است. همهء امور دنیوی و اخروی که از یك ریشه (وحی) بوجود می آیند، بسبب همریشگی و یگانگی، در اصل همانند و همبسته اند. همانندند زیرا همه قدسی و الهی هستند، همبسته اند زیرا از یکدیگر جدائی ناپذیرند و هر یك از مقوله های نامبرده اندامی است که در رابطه با اندامهای دیگر زنده و کارگر است و شناخت مجموعهء آنها دانش دین (فقه) را تشکیل می دهد[١].

احکام قرآن همهء زمینه های نامبرده را آمیخته و با هم در بر می گیرد. در نتیجه عمل به شریعت، عمل به دین، قانون، اخلاق، عمل به امور اخروی و دنیوی است. همین آمیختگی در احکام به فقه نیز که هدفش فهم، تمیز و استخراج احکام و موضوعش شناخت درست از نادرست و حق از باطل است راه می یابد، و فقه تمام جنبه های زندگیِ خصوصی، عمومی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و ... را فرا می گیرد.[٢]

با توجه به منشاء الهی احکام و مفهوم حق، منشاء فقه (بعنوان دانش دین) از همان آغاز در عالم بالاست و موضوع (احکام) و اصول آن (اصول چهارگانهء فقه) از پیش داده شده. باین ترتیب همهء عوامل تشکیل دهندهء فقه آنرا بصورت دانشی درمی آورد که امر حق و قانون را به خدمت دین، و جامعهء بشری را به خدمت عالم بالا بگمارد.

فقه چهار اصل یا سرچشمه دارد که به ترتیب اهمیت عبارتند از : قرآن، سنت پیغمبر، اجماع و قیاس (یا عقل در نزد شیعه)

علم فقه در خودِ این چهار اصل، تردید، تعقل و بحث نمی کند. مثلاً اینکه آیا احکام قرآن می توانند منشاء حق و قانون باشند یا نه بحثی بی معنی است که نمی توان مطرح کرد و به کار فقیه هم نمی آید. این اصول از پیش داده شده و امر ایمان است، نه چون و چرا. هر تعقل و بحث و استدلالی در هر زمینهء فقهی - و از جمله در امر حق و قانون- پس از پذیرفتن آن اصول، بر اساس و در چهارچوب آنها و در خدمت آنها، و در یك کلمه در خدمت دین است.

باین ترتیب در فقه (مانند «کلام») حدود و هدف عقل از پیش معین شده و او

در تأمل و نتیجه گیری و بازاندیشی خود آزاد نیست. و به همین سبب در مقام نازلترِ توجیه و استدلال می ماند زیرا فقط می تواند در شبکهء اصول داده شده و برای «اثبات» و توجیه آنها حرکت کند. عقلی است در خدمت امری غیر عقلی (ایمانی) و در نتیجه خودْ بنیان و استوار به خود نیست.

فقه دانشی دینی است. دین بخلاف فلسفه «پرسنده» نیست. کار فلسفه پرسش است حتی اگر از پیش بداندکه پرسش او ناگزیر بی پاسخ می ماند. برعکس کار دین پاسخ است نه پرسش. و پاسخ دین به همهء پرسش های شده یا نشده، همهء پرسش های مفروض است.

در اسلام خدا پرسنده (الست بربکم ...) و انسان پاسخ دهنده است. وقتی که خدا پرسید و انسان گفت: «آری تو خدای منی» دیگر خدا، آفرینش او، دنیا و آخرت و آگاهی را بر طبق کلام خدا پذیرفته و به پاسخ سئوال های خود نیز در کلام خدا (یا بر اساس استنتاج از آن) آگاهی یافته است.

علم فقه مانند علم کلام، تفسیر، سیره، حدیث و ... چون دانشی دینی است، پرسنده نیست بلکه در جستجوی جواب است. چارچوب کلی فقه و اصول چهارگانهء آن از ایمان آمده نه عقل ولی عقل می تواند بنا به روش های معین و در قلمروی که ایمان برایش معین کرده پاسخ مقدر پرسش های فقهی خود را بجوید و بیابد. از این نظرگاه نیز کار عقل در خدمت اثبات یا توجیه پدیده ای فراتر از خود (ایمان) است.

در زمینه های مختلف حقوقی، یك سلسله قوانین (احکام) در قرآن آمده است. از این اصل و سه اصل یاد شده (سنت، اجماع، قیاس یا عقل) علم فقه که «نظام» حقوقی اسلام است تدوین و به تدریج از خودِ این نظام احکام ثانوی و مقررات دیگر زاده شد. مهم ترین اصل های فقه (اول و دوم) یعنی سنگ بنای این دستگاه در اساس تغییر پذیر نیست. بنا بر مکتب هائی حداکثر می توان بعضی از اجزاء اصل اول - قرآن - را، آنهم به روش های معین تفسیر کرد.

اصل دوم، سنت نبوی یعنی گفتار، کردار و رفتار پیغمبر، خود سرچشمه و در حکم قانون است و از آن می توان قانون ها و قاعده های دیگر استخراج کرد. از این گذشته، سنت معیار و ملاکی است برای تشخیص اعتبار قانونیِ موارد حقوقی مختلف و استنباط و فتوای فقهی. اما استناد به سنت نیازمند به «سلسلهء اسناد» است. برای صحت روایت و ثقه بودنِ راوی، باید معلوم باشد چه کسی و آندیگری از که روایت می کند تا برسد به راویان نخستین، به تابعین و صحابه یا خود پیغمبر. روش «اسناد» و تعیین راویان و تشخیص اعتبار روایت بجز فقه در علوم دیگر اسلامی بویژه علوم نقلی مانند تفسیر، رجال، سیره، حدیث و غیره نیز بکار میرود و در فرهنگ اسلامی «روش علمیِ» معمول است. هر چه راوی ثقه تر و روایت معتبر تر باشد، صحت موضوع نقل شده بیشتر تضمین شده و قطعی تر است.

سلسلهء اسنادْ صحت علم را در گذشته، در تاریخ (یا سنت به معنی عام کلمه) می جوید، اما در تاریخی ثابت و تغییر ناپذیر. چون تمام کوشش سلسلهء اسناد در آنستکه نشان دهد موضوع علم دست نخورده و بی کم و کاست منتقل شده و در طول زمان تحول نیافته است. بعبارت دیگر تاریخ اثری در تحول علم نداشته و علم نیز دگرگون نشده است. تاریخ و علم هر دو ثابت مانده اند.

در مورد علم فقه نیز کوشش سلسله اسناد بر اینست که سنت پیغمبر (موضوع علم) ثابت باشد تا خود علم (فقه) تغییر نیابد. اصل دوم فقه هم مانند اصل اول ثابت و تغییر ناپذیر است. این علم به مناسبت اصول و ریشه های بدون تحول و زمان ناپذیرش، خود نیز جامد و «بدون تاریخ» مانده است. «اصلِ» (ریشهء) علم ویژگی خود را به تمامی درخت علم داد و در نتیجه فقه در اصل دوم خود نیز مانند اصل اول بصورت دانشی ضد تاریخی (جامد) باقی ماند(۳). مرجعی که به قانون مشروعیت می دهد یعنی منشاء آن، در گذشته جای دارد نه در تجربهء «تاریخی - اجتماعی». بنا بر این قانون برای آنکه با اصل و ریشهء خود در تناقض نیفتد ناچار باید علی رغم تاریخ و اجتماع بدون تحول و با گذشتهء خود «اینهمان» باقی بماند.

علم فقه نه تنها، روش و موضوع تغییر ناپذیر و ثابتی یافت بلکه در زمان معینی «کامل» شد، تاریخ آن به پایان رسید و راه تحوّل و پیشرفت بعدی آن بسته

ماند. این امر از همان زمان شافعی (قرن دوم) آغاز شد.

شافعی مجموعه سنت پیغمبر را فقط در مطابقت با گفتار او (حدیث) بعنوان اصل فقهی می پذیرفت و معتبر می دانست و هرگاه ناسازگاری یا تفاوتی میان حدیثِ ثابت و سنت تفسیر پذیر یا تاریخ تدوین فقه می دید، اختلاف را ناشی از دخالت حکام و فرمانروایان می دانست. در نظر او حدیث اصل بود و سنت باید با آن هماهنگ می شد. بدینگونه او با تحول سنتِ پیش از خود (یعنی دخالت حکّام و فرمانروایان و ایجاد سابقه و رویّه قضایی) برید و حدیثِ ثابت را ملاك استنباط و عمل قرار داد.[٤]

او از همان آغاز «رای» و «استحسان» را در فقه نپذیرفت و آنها را در قضاوت معتبر ندانست و حال آنکه این هر دو می توانستند بتدریج که تاریخ تجربهء حقوقی طولانی تر میشد، در رابطه با واقعیت اجتماعی سنت تازه ای بوجود آورند و با ایجاد سابقهء قضائی فقه را غنی تر و با تحول زمان هماهنگ سازند. ولی برعکس ،شافعی فقه را در دستگاهی آرمانی و بیگانه از واقعیت، ثابت و متحجّر ساخت.

دو اصل دیگر، اجماع و قیاس (یا عقل در شیعه) به اهمیت اصل های اول نیستند و کارکرد محدودتری دارند زیرا خود مبتنی بر آنها هستند. هیچ اجماع و قیاسی نه تنها نمی تواند خلاف قرآن یا سنت نبوی باشد بلکه خود باید از آنها برآید. گذشته از این محدودیت، حصول اجماع و قیاس بعلت اختلاف مکتب ها و نظرها فراوان نیست و آسان بدست نمی آید. باضافه اجماع فقط در معاملات (حق الناس) نافذ است نه در عبادات (حق الله).

و اما قیاس، به تنهائی منجر به یقین نمی شود و در نهایت ممکن است «غالب الظّن»[٥] باشد. همچنانکه اجماع علمای شیعه نیز در نهایت می تواند کاشف نظر امام باشد. بنابراین بعنوان اصل فقهی نقش ناچیزی دارد.

عقل، اگر چه یکی از چهار اصل فقه شیعه است، ولی در حقیقت زائده ای از شرع بیش نیست و میان آندو تعارضی نمی تواند وجود داشته باشد. بهرچه شریعت حکم کند عقل نیز فرمان می دهد و بعکس. بدینگونه وجود شرع جای کاربرد عقل را

در فقه می گیرد.[٦]

فقه با بستن باب اجتهاد و ثابت ماندن در خود، در حقیقت اثر تحول تاریخی را انکار می کند. ثبات فقه نفی تاریخ است. امّا فقه پدیده ای تاریخی است (که نمی خواهد تاریخی باشد) و به همین سبب علی رغم خود، دارای تاریخ است. یعنی سرگذشتی دارد که از جائی آغاز می شود، تحول می یابد و در زندگی اجتماعی راه «تغییر ناپذیر» خود را ادامه می دهد. بنابراین، تاریخِ دگرگون شوندهء فقه، با خواست آن که جویای ثبات و ماندن در حالِ خود است، در تناقض می افتد. تاریخ نمی گذارد که فقه به یکسان و همانکه بود، بماند. بدین گونه کشمکشی دائمی میان واقعیت تاریخی (و اجتماعی)، میان کاربرد قانون عملی، قانونی که ناچار با تحول اجتماع هماهنگ می شود و قانون آرمانی که مقدس، تغییر ناپذیر و ابدی است، به وجود می آید.

در نظر مؤمنین که به قانون آرمانی و ثابت (احکام) اعتقاد دارند، قانون هائی که عملاً جایگزین آنها شوند و به اجرا درآیند، حقانیت ندارند. مثلاً در جرائم کیفری، خداوند احکام قتل و دزدی یا زنا را در قرآن نازل کرده است. مؤمن چگونه می تواند با وجود «حدود» الهی، مجازات های قانونی دیگری را بپذیرد که منشاء بشری دارد و با احکام دین یکی نیست. چنین قانون هائی به عقیدهء او حقاً نافذ نیست اگر چه عملاً ناچار به پذیرفتن آنها باشد. او ناخواسته و علی رغم خود به آنها گردن می گذارد. با این حال، به هر گونه ای که بتواند از زیر بار چنین قانون هائی شانه خالی می کند، چونکه آنها را ناحق و بیش از آن در خلاف با حق می داند.

مؤمن مسلمان بسبب طرد قانون های بشری و غیر دینی (لائیك) - که ناچار در بیشتر جامعه های اسلامی جاری است - فردی «ضد اجتماعی» یا دست کم نا اجتماعی است.

باب اجتهاد در فقه مذاهب چهارگانه اهل سنت پس از تدوین (اوائل قرن سوم

هجری) بسته شد. گرچه در فقه شیعه باب اجتهاد باز است، اما در آنجا نیز کلیات این دانش در قرن چهارم تدوین و مرزهای آن مشخص شد. از آن پس در همهء این مذاهب استنباط، فتوا (و اجتهاد در نزد شیعیان) اتخاذ نظر و اظهار رأی و غیره همه در فروع است نه در اصول، همچنانکه اجتهاد در مقابل نصّ (کلام خدا و پیغمبر) جایز نیست. از قرن های سوم و چهارم به بعد، مفهوم ها، چهارچوب و «ساخت» فقه دست نخورده باقی مانده است.[۷]

زیرا فقه - از جهتی - علم استنباط حقوقی از اصول چهارگانه است و اصل های ثابت سرانجام خصلت ایستائی خود را به دانشی که از آنها زاده شده، دادند. و فقه - در اساس و کلیات - بصورت علم «بی تغییر» اصل های تغییر ناپذیر درآمد و در نتیجه هنوز فقه ناچار از احکامی بحث می کند که اگر چه مصداق خارجی ندارند ولی «مصداق الهی» دارند و از نظر دینی به قوت خود باقیند.

فقه از آنجا که نافی تاریخ است راه های اجتماع را به روی تحول تاریخی می بندد و آنرا به روی گذشته باز نگه می دارد. رو به گذشته دارد و آینده اش را در گذشته می جوید. چون فقه (حقوق و قانون)، از جمله رفتار و داوری انسان اجتماعی را در بارهء خود و دیگران تنظیم می کند. ایستادگی و مخالفتش در برابر تاریخ، راه تحول و تغییر این رفتار و داوری اجتماعی را سد می کند.

نه قانون شرع تغییر پذیر است و نه علم آن (فقه). قانون ثابت را باید بر اساس استنباطی که از علم جامد آن بدست می آید بر اجتماع که بویژه در دوران های اخیر پیوسته در تغییر (و در پیوندی ناگسستنی با دنیای غیر مسلمان) است، جاری کرد. و این یکی از سرچشمه های عمده بحران های حقوقی و قانونی در کشورهای اسلامی است.

با توجه به خصلت آسمانی و الهی احکام، دانشی که وقف شناخت آنهاست نیز دارای همان خصلت قدسی و آسمانی می شود. در نتیجه بحث در اموری صرفاً دنیوی و عادی از بازرگانی و سفر گرفته تا غذا خوردن به صورت موضوع علم دین (= فقه) در می آید. احکام فقها در مجموعه های فقهی بر این امور جاری می شود و مسلمان

مؤمن در جزیی ترین و عادی ترین امور روزانه آزادی عمل خود را از دست می دهد و اراده، خود را به دیگری که راهبر ایمان اوست می سپارد و خود در بسیاري از کارها از کشمکش میان نیك و بد و به کارگرفتن سنجش عقل آسوده می شود.[۸]

وقتی احکامِ امور روزانه ای مثلاً چون بازرگانی و داد و ستد جزء فقه (= علم دین) باشد، ناسازگاری و تناقضی میان دین و دنیا پیش می آید که برطرف کردن آن معمولاً دشوار و گاه غیر ممکن است و ناچار باید به حیله یا «کلاه شرعی» متوسل شد.

پیغمبر اسلام پیغمبر آخر الزمان و احکام اسلام ابدی است. از طرف دیگر علم فقه چهار اصل یا سرچشمه بیشتر ندارد تا فقها بتوانند فتواهای خود را از آن استخراج کنند. در نزد سنیان باب اجتهاد بسته است اما در نزد شیعیان نیز که این باب بسته نیست، اجتهاد در فروع احکام است نه در اصول یا کلیات. بدین ترتیب دست مجتهد برای اجتهاد و دادن فتوا چندان باز نیست، زیرا با اصولی محدود و احکامی سخت و بی تغییر سر وکار دارد. در حالی که قوانین و مقررات بازرگانیِ ملی و داد و ستد بین المللی بویژه در دوران معاصر پویا و در تغییر است. بازرگان مؤمن هر بار باید بداند هر قانون و قاعده، تازه ای با فقه او سازگار است یا نه و فقیه در دایره، محدود احکام و اصول جامد باید در باره، هر قانون و قاعده، تازه ای داوری کند که آیا بکار بستن آن مجاز است یا نه، مستحب است یا مکروه، حلال است یا حرام.[۹]

اگر چه موارد جزئی بسیار و گاه خیالی که در زندگی مصداق عملی ندارند موضوع علم فقه هستند، ولی بحث در باره، پاره ای مسائل عمده مانند سازمان و اداره، اجتماع، حکومت، فلسفه، سیاست، ساخت و کار دولت و حقوق و تکالیفش در برابر افراد و بطور کلی حقوق و قانون های اساسی ناگفته میماند و در رساله های فقهی به آن نمی پردازند.

«کتاب الموطاء» از مالك بن انس، یکی از امام های مذاهب چهارگانه، فقه اهل سنت است. این کتاب، در آغاز قرن دوم هجری مقارن با خلافت منصور عباسی و

استقرار سازمان های سیاسی و گسترش فرهنگ اسلامی تدوین شد. در این اثر فقهی که خود از بیست و هشت کتاب فراهم شده، نزدیك به دو هزار حدیث گرد آمده. اگر چه از شك بین سه و چهار در نماز گرفته تا شاش بچه، ایستاده شاشیدن، شیردادن به بچه، خشم، پوشیدن جامه های رنگین، با دست چپ چیزی خوردن، رنگ کردن مو و چیزهای دیگر از هر دست، در «الموطاء» حدیث آمده و به موضوع هائی مانند بردگی، صید، ذبح، هر یك کتابی اختصاص داده شده، ولی با اینهمه در بارهء امر مهم حکومت و آنچه به آن مربوط است، نه حدیثی آمده و نه گفتگویی می توان یافت.[۱۰]

ضعیف ترین جنبهء فقه، بحث دربارهء حکومت و سیاست است. سه امام دیگر فقه اهل سنت (شافعی، ابوحنیفه و احمد بن حنبل) نیز در این میدان جولانی نمی دهند. بعد از آنها چندتنی معدود از فقیهان سنی مانند ماوردی[۱۱] و ابن تیمیه به این امر توجه می کنند. ولی بحث در این باره هرگز بصورت یکی از «کتاب» ها یا بخش های فقه کلاسیك درنمی آید. همچنانکه در اثر معروف غزالی، «احیاء علوم دین» که آنرا دائرة المعارف علوم اسلامی نامیده اند نیز، از این مباحث نشانی نیست.[۱۲]

در فقه شیعه بی توجهی به حکومت و سیاست از این نیز بیشتر بود. شیعه چون فرمانروایان دوران غیبت را غاصب و آنانرا سلاطین جور می دانست و عقیده داشت که حکومت فقط حق امام یا جانشینان اوست، از نظر حقوقی و جهات دنیوی، دیگر به سیاست و اداره اجتماع نمی اندیشید.

بنیانگذاران فقه شیعه[۱۳] نیز، مانند امام های چهارگانهء فقه سنی، با حکومت و سیاست کاری ندارند. ولی حتی در دوران صفویه که تشیّع مذهب رسمی ایران و «ایدئولوژی» حکومت مذهبی است، باز در فقه «جامع عباسی»، که بدستور شاه عباس و بوسیلهء شیخ بهائی تدوین شد، از حکومت و سیاست هیچ بحثی نیست. همچنین است در غایت القصوی (و ترجمه فارسی آن، عروة الوثقی) رسالهء فقهی متداول و مورد استناد عصر قاجار یعنی دوره ای که علمای شیعه در طلب قدرت سیاسی نقش اجتماعی فعالی داشتند.

رساله های عملی فقهی مراجع تقلید شیعه در دوران معاصر هم، در این باب ساکت است و هیچ بحث نظری و حقوقی در حکومت و سیاست ندارد.[۱٤]

از میان علت های فراوان سکوت فقه در این باب، شاید یکی هم حکومت پیغمبر در مدینه باشد که مانند سرمشقی تمام و کمال جلو چشم مؤمنان وجود داشت و آنها را از کند وکاو در فلسفه و چگونگی حکومت بی نیاز می کرد. حق و قانون در حکومت پیغمبر فعلیت یافته بود و هر سلطان و رعیتی به فراخور توفیق و همت خود می بایست از روی آن الگو راه «سیاسی - اجتماعی» خود را بیابد. با وجود قرآن، سرنوشت بسیاری از بحث های نظری از پیش روشن شده بود. در عمل نیز با توجه به سنّت، تقلید از پیغمبر و خلفای راشدین کفایت می کرد و با وجود چنان نمونه های خدشه ناپذیر، برای بحث های عملی دربارهء چگونگی سازمان ها و ادارهء اجتماع، جای زیادی باقی نمی ماند. شاید برای همین است که ابن تیمیه و یا مصلحان دوره های جدید، تجربهء تاریخی حکومت اسلامی را نفی و راهی که برای اداره امت پیشنهاد می کنند، بازگشت به «سلف صالح» و در پیش گرفتن روش های حکومت و سیاست آنان است.

در چنین برداشتی، از نظر قانونی هم، با وجود «کتاب» تکلیف از پیش روشن است. بهترین قانون آنست که مطابق فطرت باشد. بهترین حکومت نیز آنست که بر چنین قانونی بنا شود. این قانون ها در قرآن آمده و حکومت پیغمبر در مدینه آنها را تحقق بخشیده. پس هم قانون و هم حکومت آرمانی وجود دارد. کار مؤمن اینست که به آرمان، واقعیت بخشد.

اسلام پاره ای از رسوم، آداب و عُرف جاهلیت را لغو کرد. اما بسیاری از آنها، با تغییراتی کم یا زیاد، به صورت احکام به اسلام راه یافت[۱۵]. در دوران پیشین، عرف از واقعیت های اجتماعی بوجود می آمد و در پاسخ به نیازهای معین، به نحوی روابط اجتماعی را سامان می داد. بتدریج که روابط و واقعیت های اجتماعی دگرگون می شد، عرف نیز تغییر می کرد و «قانون» با مقتضیات و خواست های

اجتماع سازگار می شد.

اما پس از آنکه عرف بصورت احکام الهی در قرآن نازل شد، مقدس، کامل، ابدی و تغییر ناپذیر گردید. باین ترتیب عرف که ضمانت اجرای استواری نداشت دارای ضمانت اجرای دوگانه ای شد، هم دنیوی و هم اخروی، که تجاوز بدان هم جرم است و هم گناه. هم دستگاه قضای اسلامی آنرا مجازات می کند و هم مستوجب عذاب اخروی است.

با گسترش اسلام، عرف اعراب از مکان جغرافیایی خود فراگذشت و به امپراطوری ایران و بیزانس و سرزمین های دیگر، از خراسان تا اندلس، راه یافت. همچنین جایگاه تاریخی خود را نیز پشت سر گذاشته و به دوران های بعد تا امروز رسیده است، زیرا حکم الهی (برخلاف عرف) به دوران تاریخی خاصی بستگی ندارد و متعلق به همهء زمانهاست. در نتیجه عرف با تبدیل شدن به حکم، زمان و مکان خود را در نوشت.

نتیجه آنکه امروز بعد از هزار و چند صد سال مسلمانان در همه جا با عرف عربهای جاهلی در بارهء مثلاً جهاد، غنیمت، قصاص، خمس و ذکات، ارث یا تعدد زوجات و غیره، که بدل به احکام الهی شده اند، روبرو هستند. بیشتر این احکام را نه می توان اجرا کرد و نه - بعنوان مسلمان - منسوخ دانست و به کناری نهاد. بگذریم از بردگی و احکام مربوط به آن که می کوشند از آن نامی نبرند و وجودش را به روی خود نیاورند.

«عرف» که محصول شرایط اجتماعی خاص و پاسخگوی نیازهای ویژه ه ای است وقتی که بدل به «احکام» شود، دیگر نه تنها محصول شرایط اجتماعی خاصّی نیست بلکه خود ایجاد کنندهء نیازها و شرایط اجتماعی است، زیرا این احکام شالوده و استخوان بندی دین (اسلام) و فرهنگی است که خودْ امت (اجتماع) و شرایط اجتماعی تازه ای می سازد. بدینگونه عرفی که تبدیل به حکم شود نه فقط از زمان و مکان بلکه از خود نیز جدا می افتد و دیگر آن که بود نمی ماند.

فرهنگ دوران جاهلی و بطریق اولی عرف (قانون) آن شفاهی بود. مقارن با ظهور اسلام، تنها چند تن انگشت شمار، آنهم در مکه، خواندن و نوشتن می دانستند که پیغمبر در شمار آنان نبود. در اهمیت شعر - که آسانتر به خاطر می ماند و منتقل می شود - نزد اعراب فقط به همین اشاره قناعت می کنیم. همچنین اعتبار خطابه و سخنرانی در برانگیختن حسّیات و هیجان های روانی، در دوستی و دشمنی قبیله ها و کوچ و سفر و بستن پیمان و غیره نباید از نظر دور داشت. نقش خطیبان و شاعران در این میان نیز امری دانسته و شناخته است. این هر دو، شعر و خطابه، از پدیده های بارز فرهنگ جاهلی هستند که با کلام مکتوب سروکار نداشت.

فقه بعنوان محصول چنین فرهنگی، «حقوقی» است که در آن اهمیت امر شفاهی بیش از امر کتبی است، قول بر نوشته برتری دارد. سادگی و فوریت قضاوت و مجازات، کاستن از تشریفات و رساندن «آئین دادرسی» به کمترین حد ممکن و بیش از همه اهمیت شهادت در امر قضاوت از نشانه های آنست.

نخستین اصل فقه «کتاب» است که خود کلام الهی و وحی است که بر پیغمبر نازل شده و پیغمبر آنرا بر دیگران «خوانده»، یا در حقیقت گفتهء خدا را بازگفته است. آیه های قرآن بقصد تدوین کتابی آسمانی نوشته نشده، بویژه که «نویسندهء» کتاب خود نوشتن نمی دانسته. آیه ها را بعدها گردآوری و کتاب را تدوین کردند و سنت شفاهی قرآن یعنی خواندنِ درست بصدای بلند، برای شنیدن و بنا بر آیین و روش های خاص (علم تجوید) بزودی بنیان نهاده شد.[۱۶]

اصل دوم فقه، حدیث نیز امر شفاهی یعنی گفته های پیغمبر (و امامان در مورد شیعه) است که محدّثان به نقل از یکدیگر روایت کرده اند. البته حدیث ها را در کتاب آورده اند، اما اعتبار این کتاب ها در اینست که گفته های گویندگان (راویان ثقه) را ثبت کرده اند. اصل، گفتار است و ارزش نوشته در مطابقت با آن است[۱۷]. اضافه بر اینها ثبت حدیث ناچار از سدهء دوم که دیگر دسترسی به صحابه و تابعین ممکن نبود آغاز شد[۱۸].

اینك در چنین فرهنگی- با اینکه قرآن به تهیه سند و نوشته در معاملات اشاره

کـرده (۲- ۲۸۲)، در امر دادرسی شـهادت شـهود اهـمیت اسـاسی دارد و در اثبـات مدعای طرفین بیش از مدارك دیگر بکار گرفته می شود.

در فقه «استخراج حقوق و چیزی که بسبب آن قاضی حکم له یا علیه شخصی می نماید به شش امر است: ۱- اقرار، ۲- علم قاضی، ۳- شهادت دو مرد عادل، ٤- یك مرد و دو زن عادل، ٥- یك مرد عادل با قسم مدعی، ٦- قسم مدعی». [۱۹]

بطوریکه دیده می شود در این تقسیم بندی نه فقط اشاره ای به سند و نوشته نشده بلکه وسائل کشف حقیقت همه شفاهی و از پنج مورد سه تای آن شکل های گوناگون شهادت است.

فقه همانطور که در مفهوم ها و برداشت ها، دانشی کهنه و متعلق به گذشته است، در بررسی دلائل طرفین دعوا که به شیوهء دادرسی مربوط می شود نیز، با حقوق جدید تفاوت های بنیادی دارد و استنباط های ابتدائی آن همچنان دست نخورده در زندان گذشته باقی مانده است.

در حقوق جدید، از جمله تقسیم بندی های حق، تمیزِ میان حق عمومی و حق خصوصی است که اولی بیشتر امر اجتماعی و دیگری بیشتر امر فردی است. وقتی که حقوق اجتماع به نحوی مورد تجاوز قرار گیرد دخالت قانون و دستگاه دادگستری و انتظامی ضروری و قطعی است. دادستان نمایندهء حقوق عمومی است اما حقوق خصوصی به روابط بین افراد محدود می شود (اختلافات زناشوئی یا اختلاف بستانکاران و بدهکاران و غیره.) در اینجا دخالت قانون و سازمان های مربوط، بسته به درخواست یکی از دو طرف است. [۲۰]

در فقه چنین مرزی وجود ندارد. بجای آن حق تقسیم شده است به حق الله و «حق الناس» که یکی حق خدا بر بندگان و دیگری حق بندگان بر یکدیگر است. در مواردی حق الله با حقوق عمومی بی شباهت نیست ولی دین در اساس مرزی میان حقوق خصوصی و عمومی، شخصی و اجتماعی و یا حتی دنیوی و اخروی نمی شناسد و همیشه در همه جا، از دولت و اجتماع تا دل مؤمن قلمرو بی چون و چرای اوست.

معمولاً دولت و نهاد های اجتماعی چون مجلس و دادگستری نگهبان حقوق عمومی و ضامن اجرای قوانین مربوط به آنند. مشخص نبودن مرز میان حقوق عمومی و خصوصی، دست دولت را که دارای قدرت و حاکمیت است برای تجاوز به حقوق خصوصی افراد باز می گذارد. از نظر تاریخی نیز، در گذشته و حال، هرگاه به تشخیص مقامات حاکم (عرفی یا شرعی) مسئله ایفای حقوق اسلام (حقوق عمومی) به پیش کشیده شد[۲۱]، چیزی بنام حقوق خصوصی افراد امت وجود نداشت تا مانع تجاوز خودسرانه دستگاه حاکم به امور شخصی و زندگی افراد جامعه شود، یا به نحوی آنرا محدود کند.

پاره ای از حقوق بتدریج موجب وضع قانون می شوند. حق ایجاد شده چنان در اجتماع و در میان شهروندان ریشه می دواند که ضرورتاً بصورت قانون، رسمیت و ضمانت اجرا می یابد. همچنین برعکس پاره ای از قانون ها، پس از آنکه وضع شد، ایجاد حق می کند[۲۲]. پس بسته به مورد، یکی از ایندو بر دیگری پیشی می گیرد. به این ترتیب، حق و قانون یکدیگر را تکمیل می کنند و به پیش می رانند.

«اعلامیهء حقوق بشر و شهروندان» (۱۷۸۹) در اینمورد مثال گویائی است. حقوقی که در این اعلامیه آمده حقوق آرمانی بشر است نه حقوق واقعی. صرفِ صدور اعلامیه، حقوق مطلوب را برای بشر ایجاد نکرد، اما از همان زمانِ صدور بعنوان آرمانِ حقوقِ بنیادی انسان، در برابر نظر بسیاری از افراد و اجتماع ها قرار داشت. حقوقی که می کوشیدند آنها را بصورت قانون درآورند تا اجرایشان الزام آور گردد.

اعلامیه جهانی مجمع عمومی سازمان ملل متحد (۱۹٤۸) نمونهء دیگری است. از همان ماده اول که می گوید: «تمام افراد بشر آزاد و مساوی بدنیا می آیند و دارای احترام و حقّند. آنها از خرد و وجدان برخوردارند و رفتارشان با یکدیگر باید توام با روح برادری باشد.» تا آخر صحبت از حقوقی است که در شرایط سیاسی و اجتماعی کنونی وجود آنها در بیشتر کشورهای جهان از حد خواب و خیال فراتر نمی رود. خودِ صادر کنندگان اعلامیه نیز از این حقیقت بی خبر نبودند زیرا در همان آغاز آنرا «آرمانی که همهء اقوام و همهء ملت ها بدان دست یابند» توصیف کردند؛

حقوقی آرمانی که روزی بصورت قانون درآید.

در دوره های اخیر و مخصوصاً از «عصر روشنگری» و انقلاب کبیر فرانسه ببعد، مفاهیم حقوق بشر، حقوق عمومی و خصوصی و در اثر آنها حدود قانون های اساسی و مدنی کمابیش روشن و مرزهای قانون و دانشِ حقوق، از دین و اخلاق مشخص و تا اندازه ای جدا شده است.(۲۳)

در فقه، حق و قانون زندانی یکدیگرند. حقوق و قانون های اصلی، از پیش داده شده و مقدر است. فقط در فروع (و بر اساس و در محدوده‌ء آن اصول) می توان قانون های تازه استخراج کرد. وقتی امکان ایجاد حق تازه یا وضع قانون جدید نباشد، هر دو در همان مرحله که هستند به یکدیگر بسته می مانند و یکی نمی تواند بر دیگری پیشی گیرد و در همگامی با خود آندیگری را به پیش براند و احتمالاً کامل کند. هر یك مانع تحول تاریخی دیگری است و آنرا بصورت امری بی تغییر و پیوسته یکسان درمی آورد و پدیده‌ء زنده بدل به سنگواره می شود. در فقه حق و قانون نافی تاریخ یکدیگرند.

در اسلام یکبار برای همیشه احکام (قانون) سرچشمه‌ء پیدایش حق شد و بتدریج فقه اسلامی بنیان گرفت. اما چون با تکمیل دین، کلیات قانون و حق یکبار برای همیشه به کمال رسید، دیگر ایندو نتوانستند در دگرگونی های بعدی یکدیگر را به پیش برانند و اگر دچار تحولی شدند به سبب تغییرات یا جهش های اجتماعی بود که اثرشان در مفهوم و کاربرد حق و قانون ناگزیر است.

اخلاق امری اجتماعی و در نتیجه تاریخی است (به اجتماع معین در زمان معین مربوط می شود) اما - به منزله‌ء آرمان، گرایش ناگزیر اخلاق آنستکه چارچوب «اجتماعی - تاریخی» را در هم بشکند و از مرزهای آن فرا بگذرد (و گرنه در حد پند و اندرز و دستورهای حکمت عملی باقی می ماند) و با تکیه بر اصل های کلی، در زمان ها و اجتماع های مختلف صادق و بر همگان حاکم باشد. این اخلاق، شناخت «نیك» و «بد» و بر اساس این شناخت، رفتار آدمی (نه الزاماً فرد اجتماعی) را در

قبال جهان، خود و دیگران تعیین می کند. اخلاق به نیت و عمل به یکسان وابسته می شود و اگر چه تحولات و دگرگونی های اجتماعی در آن بی اثر نیست اما اصل های آرمانی آن کلی است و از چهارچوب شرایط و محدودیت های اجتماعی فرا می گذرد و به محض آنکه مانند قانون «ضمانت اجرا» ی تحکمی بیابد ارزش خود را - به عنوان اخلاق - از دست می دهد. در صورتیکه در قانون همهء اینها دیگرگونه است. قانون امری اجتماعی و منوط به رابطهء فرد اجتماعی با اجتماع یا افراد اجتماعی دیگر است، به نیت بستگی ندارد و بدون ضمانت اجرا بی اثر است و غیره و غیره ...

در میان اقوام کهن مرز مشخصی میان دین، اخلاق و حقوق وجود نداشت و معمولاً همگی آنها نظراً و عملاً کل واحد و جدائی ناپذیری تشکیل می دادند[٢٤]. در میان اعراب جاهلی نیز مفهومِ منسجمِ حقوق وجود نداشت و امر حق و قانون با معتقدات و باورهای مابعد طبیعی، اخلاق و آداب و غیره آمیخته بود. بجای قانون، عرفی نسبتاً آزاد که جز در داخل قبیله نفوذ اجرائی نداشت، حاکم بود. ولی در رابطهء میان قبیله ها برای اجرای احتمالی پاره ای از رسم ها یا عرف های جاری، معمولاً زور، داورِ نهائی بود.

در اسلام نیز قانون (احکام) و اخلاق از یکدیگر جدا نیست. شریعت هم قانون است و هم اخلاق. عمل به شریعت عمل به همه آنهاست و به سبب آمیختگی آنها به یکدیگر به همان اندازه که قانون (احکام) امر اجتماعی است اخلاق نیز محدود به شرایط اجتماعی و دستخوش ضوابط و دگرگونی های آن می شود. شریعت تکلیف «نیك» و «بد» را در کلیات و جزئیات و در اعمال روزانهء مسلمان مؤمن معین می کند. آنچه حلال و عمل به آن واجب، مستحب، مباح یا مندوب باشد «نیك» هم هست و آنچه حرام باشد، «بد» است و عمل به آن جایز نیست.

از آنجا که موضوع اخلاق نیز شناخت نیك و بد، و عمل به نیکی و دوری از بدی است، شریعت و اخلاق بهم آمیخته می شوند، و هر عمل شرعی چون نیك است طبعاً اخلاقی نیز هست. از این گذشته اخلاق در قرآن (بر خلاف نظام های فلسفی)

مبتنی بر اصل های کلی و پیش اندیشیده نیست. بلکه بر عکس مانند شریعت، فرمانهائی است درباره کارها و مناسبات گوناگون روزانه که از مجموعهء آنها باید قانون های کلی (اخلاقی) را استخراج کرد. بعبارت دیگر اخلاق نظری زائده اخلاق عملی است و این خود از علت هائی است که اخلاق و شریعت در هم آمیخته شوند.(۲۵)

رفتار اخلاقی بستگی دارد به نیت و اختیار (اگر از جانب شخص بدون اختیار عمل نیکی سرزند، دارای ارزش اخلاقی نیست). ولی مؤمن در امور شرعی- یعنی بیشتر امور- اختیار خود را به احکام شرعی واگذاشته و صاحب اختیار نیست تا رفتاری جدا از شرع در پیش گیرد و اساساً هم چنین نیتی ندارد. در نتیجه امر اخلاق عملاً به شریعت سپرده می شود و اوست که نیك و بد را می شناسد و راه عمل به آن را می نماید. همچنین منشاء و اصل های اخلاق نیز در سازگاری با شریعت معلوم و شناخته می شود. چون شریعت به جزئیات اعمال روزانهء فرد مسلمان می پردازد، به پیروی از آن تکلیف اخلاق در جزئیات نیز روشن می گردد و در نهایت یکی در سایه دیگری می افتد. اخلاق موضوعیت مستقل خود را از دست می دهد و به حاشیه رانده می شود.(۲۶)

در نظر غزالی «تهذیب نفس» یا «حسن خلق» موضوع دانشِ اخلاق است. تن آدمی را از گل سرشته اند؛ اما «روح یا نفس» او دم ایزدی است که در وی دمیده شده و به همین سبب الهی و شریف تر از تن است. همچنانکه کمال ظاهر (تن) به تعادل و هماهنگی اندام ها بسته است، کمال نفس یا روح - یعنی حسن خلق - نیز از اعتدال چهار رکن بدست می آید که عبارتند از قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت و قوه عدل. علم، راست و دروغ در سخن، حق و باطل در باورها و زشت و زیبا را در کارها باز می شناسد. حاصل این قوه، حکمت است. حکمت در راس اخلاق نیکو (حسن خلق) است. صلاح غضب و شهوت در آنست که کارکردشان بفرمان حکمت یعنی عقل و شرع باشد. عدل قوه ایست که شهوت و غضب را به فرمان عقل و شرع نگه می دارد.(۲۷)

از چهار نیروئی که از هماهنگی و اعتدالشان کمالِ اخلاق پدید می آید، غزالی

نخستین را که از همه برتر است (حکمت) با «عقل و شرع» یکی می داند. نیروهای دیگر نیز باید به فرمان عقل و شرع باشند. به عبارت دیگر، کمالِ اخلاق (حسن خلق) با پیروی از عقل و شرع بدست می آید. در نظر غزالی عقل و شرع یکی نیست ولی او هم مانند همهء متکلمان، عقلی را «معقول» و پذیرفتنی می داند که نه فقط در خلاف با شرع نیفتد بلکه با آن سازگار باشد. در رابطهء عقل و شرع، دست بالا با شرع است و عقل باید به کار شرع بیاید و در خدمت آن باشد، نه بر عکس.(۲۸)

شناخت نیك و بد و رفتار ناشی از آن، در انحصار دین و شریعت می ماند و علم الاخلاق به مطالعه خلق و خو و بهبودِ رفتار (تهذیب اخلاق) منحصر می شود. در حالی که ارسطو (در اخلاق نیکوماخوس) دانش اخلاق را با بحث در چگونگی «نیکی» آغاز می کند. در فرهنگ اسلامی موضوع اخلاق نظری، العلم المدنی (سیاست)، تدبیر منزل (اقتصاد) و تهذیب الاخلاق (۲۹) است که هدف همهء آنها (مانند و به پیروی از شریعت) رفتار روزانهء فردی اجتماعی است. اخلاق نظری تا حدّ بخشی از «جامعه شناسی» و حکمت عملی تنزل می کند.

باین ترتیب، در نهایت، سرچشمهء اخلاق در شرع است و اصلهای آن از شریعت جدا نیست. اینکه غزالی کتاب اخلاق خود را با تعداد زیادی حدیث نبوی در فضیلت حسن خُلق آغاز می کند خود نشان دیگری است که در نظر او اخلاق یکی از دستاوردهای شرع و بطور کلّی شاخه ای از درخت دین است و هدف آن تا جائیکه به رابطه با خود و دیگر بندگان مربوط می شود فردی و اینجهانی است در صورتیکه هدف شرع در همه حال کلّی، دوجهانی، دنیا و آخرت است(۳۰).

اسلام همراه با پیدایش قانون (احکام) تدوین می شود. همچنانکه آیات احکامِ تشریعی (توام با آیات دیگر) بتدریج نازل میگردد، دیانت اسلام نیز تشکیل و تکمیل می گردد. این احکام، الهی و به همین سبب کامل و ابدی است. اسلام دارای قانون آرمانی (ایده آل) است. نمونه و سرمشقی است که در برابر نظر قرار دارد و باید به آن عمل کرد و اگر زمانی به سببی مانعی بر سر راه آن پیش بیاید مسلمان باید بکوشد تا مانع برطرف و راه هموار شود.

اسلام (مانند دین یهود)[۳۱] در درجه اول دینِ قانون است. دعوت پیغمبر اسلام به شریعتِ (راه) تازه ای بود در زندگی عملی روزانه. تعداد احکام اخلاقی قرآن از احکام تشریعی کمتر و اهمیت آن به مراتب کمتر است. به همین سبب دانشِ قانونْ (فقه) علمِ دین و فقیه، عالمِ به علم دین بود. ولی اخلاق، دانشی دنیائی (غیر دینی) بود و آثار دانشمندان در این رشته ربطی به علم دین نداشت. در صورتیکه فقیه بسبب آگاهی (و عمل) به شریعت عملاً اخلاق را نیز در قلمرو خود داشت.

دانشِ قانون (فقه) بسبب اهمیتی که داشت تا قرن دوم تشکیل و (بعلت بسته شدن باب اجتهاد) کامل شد. در حالیکه دانش اخلاق در قرن پنجم شکل گرفت آنهم به سبب وجود غزالی. پس از آنکه او «نوآوری» های ابن مسکویه را (که خود روایتی ناتمام و دیگرگونه از اخلاقِ «نیکو ماخوسِ» ارسطو بود) پذیرفت و با تغییراتی آنها را در «احیاء علوم دین» آورد، «اخلاق نظری» سامان گرفت و در میان مسلمانان پذیرفته شد. برای آنکه این دانش دنیائی «رسمیت» یابد، نیازمند تأیید یکی از بزرگترین علمای دین (غزالی) بود.

چون اخلاق پی آمد و دنبالهء قانون (احکام) است، پس کفّار که به قانونی دیگرند، ناچار در اخلاق نیز باید از مؤمنان جدا باشند. و حال آنکه در عمل چنین نیست و عوامل سازندهء این دانش دنیائی -بجز قرآن - از دیگران به وام گرفته شده: از ارزش های دوران جاهلی، از ارسطو (اخلاق نیکو ماخوس) و از اندرزنامه های پهلوی.

اخلاقیانی مانند ابن مسکویه در «الحکمة الخالده» و خواجه نصیر طوسی در «اخلاق ناصری» و دیگران سرچشمهء بیگانهء علم اخلاق اسلامی را یادآوری می کنند، یعنی پاره ای از حقایق یا اصول این علم را مانند علومِ غیرِ دینیِ دیگر، در نزد همه و از جمله پیروان دین های دیگر مشترك می دانند.

آمیختگی فقه بیشتر با آداب و اخلاق عملی است نه با دانش اخلاق، چون اصل ها و بنیان های اخلاق در شریعت آمده. به همین سبب فقها در پی تدوین اخلاق نظری نبوده اند و رساله های فقهی کاری به دانش اخلاق ندارد.

در اسلام قانونْ الهی و اخلاق بشری است. همچنین، قانون سرمشقی است که اخلاق باید راه های خود را از روی آن بیابد. اسلام قانون آرمانی دارد ولی اخلاق آرمانی ندارد یا دست کم آرمان و کمال خود را در اخلاق نمی جوید.

در مسیحیت همهء اینها وارونه است. کتاب (انجیل ها) از همان آغاز با احکام و تمثیل های اخلاقی تدوین می شود و به پایان می رسد و «احکام عشر» پیشین در دین یهود بدل به دستور ها و سرمشق های اخلاقی می شود. درتورات آمده است که : «... همسایهء خود را مثل خویشتن محبت نما.» (لاویان، ۱۹ - ۱۹) ولی مسیح می گوید: «شنیده اید که گفته شده است همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن.* اما من به شما می گویم که دشمنان خود را محبت نمائید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلبید ... زیرا هرگاه آنان را محبت نمائید که شما را محبت می نمایند چه اجر دارید. آیا باج گیران چنین نمی کنند» (متی ٥- ٤٣ ببعد و نیز لوقا ٦-٢٧ تا ٣٣) فقط کسی که دیگریرا می کشد مستحق مجازات نیست، آنکه بی موجبی بر برادر خود خشم می گیرد نیز شایستهء مکافات است. و یا فقط کسی که عملاً مرتکب زنا شده، زناکار نیست بلکه « هر کس به زنی نظر شهوت اندازد هماندم در دل خود با او زنا کرده است» (متی، ٥-٢١ تا ٢٨) حکم قانونی معروف قصاص در تورات، اینگونه با حکمی اخلاقی بکلی دگرگون می شود:

«شنیده اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی* لیکن من به شما می گویم با شریر مقاومت مکنید بلکه هر که به رخسارهء راست تو طپانچه زد دیگری را نیز بسوی او بگردان.» (متی ٥ . ٣٨ و ٣٩)

در برابر مجرم، بخشایش اخلاقی که امری است معنوی، جایگزین عمل متقابل می گردد که امری قانونی است. فلسفه قصاص در تورات که مبتنی بر مجازات مجرم مطابق اصل عمل متقابل است از نظر قانونی ندیده گرفته می شود و در عوض این حکم معروف مسیح جای آن را می گیرد: «آنچه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز بدیشان همچنان کنید زیرا اینست تورات و صحف انبیا.» (متی، ۷ - ۱۲) قصاص جسمانی نوعی انتقامجویی «حقوقی - قانونی» است بر اساس عمل متقابل: اگر کسی به ناروا از دیگری زیان دید حق دارد همان را به زیانکار بازگرداند: «چشم

به چشم و دندان به دندان». در آموزش مسیح اصل عمل متقابل نگه داشته می شود اما از قانون به اخلاق منتقل می گردد: با دیگران همان رفتاری را بکنید که می خواهید با شما بکنند..«قصاص» معنوی، جای قصاص جسمانی را می گیرد.

مسیح نه خود به وضع قانون و قضاوت می پردازد و نه آنرا نفی می کند. داستان مریم مجدلیه گویای وضعی دوگانه و ممکنی محال است. البته گناهکار باید مجازات شود اما بدست کسی که خود گناهکار نباشد. مسیح در بارهء آن بانوی زناکار نمی گوید سنگسار نشود ولی می گوید سنگ اول را کسی بزند که گناهی نکرده باشد. و کیست که بتواند بگوید گناهی نکرده ام.

وضع قانون و قضاوت برای اداره اجتماع است و مردم خود باید آنرا سامان دهند، نه مسیح یا حواریان. حق و داوری آنان در امور صرفاً دینی و معنوی، در نمودن راه های نیکوئی و رستگاری، در ملکوت آسمانها و رستاخیز است.

عهد جدید با نقض احکامِ قانونیِ «عهد عتیق» و برقراری احکام اخلاقی بجای آنها دنیای بیرون را به درون منتقل می کند. مسئولیت اجتماعی جای خود را به مسئولیت قلبی می دهد و پیش از ضمانت اجرای قانونی، باطن (یا به زبان امروز وجدانِ) مومن پاسخگوی گناه یا جرم است.[۳۲]

در مسیحیت عشق و شفقت از گناه بزرگ تر است و می تواند بر آن غلبه کند. خدا (پدر) بسبب عشق (و شفقت) بصورت انسان (مسیح، پسر) تجسد می یابد و از راه رنج (صلیب) گناه نخستین آدمی را بازمی خرد و رستگاری را ممکن می سازد.

در چنین برداشتی از خدا و انسان احکام شرعی مقام غالب و جایگاه بزرگی ندارد، در عوض پایگاه نخست از آن احکام یا اصل های اخلاقیِ مبتنی بر عشق (و شفقت) است. اینگونه «عشق» جای «قانون» را گرفت تا دوران «کوتاه» غیبت مسیح بسر رسد و بازگشت او و رستاخیز فرا رسد. این تحول از قانون به عشق شاید بزرگترین تفاوت «عهد جدید» با «عهد عتیق» باشد.

اخلاقی که مسیح تبلیغ می کند، اخلاق عشق و شفقتی که «دشمن خود را دوست بدارید»، اخلاق مطلق و آرمانی است که در زندگی اجتماعی نمی توان بدان عمل کرد. این اخلاق مانند ستاره ای راهنما در شب تاریك و چون آرمانی در آرزوی

مؤمنان باقی می ماند.

همان فاصلهء گذرناپذیر میان قانون آرمانی (احکام) اسلام و قانون عملی جامعه های اسلامی در مسیحیت میان دو اخلاق آرمانی و عملی، وجود دارد، همان جدائی ستاره و شبروان.

چون اصل های اخلاق کلی است و «ضمانت اجرا» ی قانونی ندارد، شاید وجود اخلاق آرمانی یا مطلق (مانند اخلاق کانت در «سنجش عقل عملی») مَحمِلی داشته باشد، زیرا انسان می تواند رفتار خود را با این نمونه و سرمشق دست نیافتنی بسنجد و از روی این «ستارهء راهنما» راه پایان نیافتنی خود را بپیماید.

اما وجود قانون آرمانی یا مطلق و اعتقاد به حقانیت آنها موجب بی اعتقادی مؤمنان به قانون های موضوعهء بشری است. این قانون ها مشروعیت خود را از دست می دهند و در نتیجه جز زور وسیله ای برای اجرای آنها باقی نمی ماند، یعنی باز بصورت «حکم» درمی آیند منتها با این تفاوت که این بار «حاکم» خدا نیست، بشر است و هرگونه طغیان و سرپیچی از «حکم» جایز.

زیرنویس ها

۱ - فقه، اگر چه استدلال عقلی و منطقی از آن خود دارد ولی نظامِ (Système) حقوقی یا دانش حقوق به معنای جدید کلمه نیست. احکام قرآن بنا بر نیازها و رویدادهای روزانه و به مناسبت نازل می شد. مشکلی پیش می آمد (در آشامیدان شراب، زن و ازدواج و ارث، صلح و جنگ و هرچیز دیگر)، می پرسیدند و پیغمبر پاسخ میداد. پاره ای از آیه های مدنی «با یسألونك، یستفتلونك» و پرسش های دیگر آغاز می شود.
علم فقه بر همین سنت و شیوه استوار است و پاسخ همهء پرسش های شرعی (واقعی یا فرضی) را باید بتوان درآن یافت.
امروز نیز «رساله های عملیه» فقهای شیعه در حقیقت «توضیح المسائل» است، پاسخ یا توضیح مسئله های شرعی واقعی یا حتی خیالی مؤمنان است.

۲- برای نمونه تقسیم بندی مطالب مجموعهء فقهی یکی از بنیانگذاران فقه شیعه آورده می شود: باب اول فی المتاجر، کتاب دویم در نکاح. کتاب سیم در طلاق. کتاب چهارم در عتق و تدبیر و مکاتبه. کتاب پنجم در ایمان و نذر و کفارات. کتاب ششم در صید و ذبایح. کتاب هفتم در اطعمه و اشربه. کتاب هشتم در اوقاف و صدقات. کتاب نهم در وصیت و احکامش. کتاب دهم در مواریث. کتاب یازدهم در حدود. کتاب دوازدهم در دیات.
(شیخ الطائفه محمد بن الحسن الطوسی. النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. با تصحیح و مقدمه و حواشی، نگارش سید محمد باقر سبزواری. دانشگاه تهران ١٣٣٤. مجلد دوم.)

۳- «اینها از مشکلات حوزه است و قضیه تحصیل هم باید بنحوی باشد که فقه سنتی فراموش نشود. آن چیزی که تا بحال اسلام را داشته است، همان فقه سنتی است و همه همت ها باید معطوف این بشود که فقه بهمان وضعی که بوده است، محفوظ باشد. ممکن است اشخاص بگویند که باید فقه تازه ای درست کرد که این آغاز هلاکت حوزه است... در هر صورت آن چیزی که برای حوزه ها خطر دارد اینست که ما این فقه را به آن نحوی که بدست ما رسیده است به نسل آینده تحویل ندهیم و باید همانطور که مبانی اسلامی، مبانی فقهی را تحویل داده اند ما هم به آینده ها تحویل بدهیم.» (خمینی در دیدار با اعضای شورای مدیریت حوزهء علمیهء قم. اطلاعات ٦/١١/ ١٣٦٥)

٤- برای توضیح بیشتر نگاه کنید به:
J. SCHACHT, THE ORIGIN OF MOHAMMADAN JURISPRUDENCE. OXFORD, AT THE CLARENDON PRESS. 1975 PP. 77, 80

٥- بعلت اهمیت کمتر و نیاز به پرداختن به دقایق پیچیدهء «فنی» (که کار ما نیست) از گفتگوی بیشتر در بارهء خصلت ایستا و سنت گرای دو اصل اخیر در می گذریم.

٦- درباره نقش ناچیز «عقل» (در برابر اصل های دیگر) در تاریخ فکر و تحول فقه شیعه می توانید نگاه کنید به :

HOSSEIN MODARRESSI, RATIONALISM IN SHI'I JURISPRUDENCE ;
IN STUDIA ISLAMICA PARIS 1984

برای مفهوم «عقل مستقل» و «مستقلات عقلی» در فقه شیعه و شرحی در همین باره می توانید نگاه کنید به : دکتر ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، انتشارات بهنشر، تهران، چاپ دوم، ١٣٦٦ ص ٢٩ به بعد.

٧- اساساً اسلام دین حنیف ابراهیمی، و سلامت و اصالت آن در بازگشت به صدر اسلام، به گذشته است. سنت برابر با دین و بدعت برابر با کفر است. در دوره های اخیر اصلاح و تجدید حیات اسلام با رجوع به گذشته توام بوده است. مانند نهضت وهابی، اخوان نجد، اخوان مسلمون و مخصوصاً نهضت اصلاح یا سلفیّه که به سلف صالح (گذشتگان پرهیزگار)، به تعداد انگشت شماری از بزرگان و علماء اسلام مثل غزالی باضافه صحابه و تابعین توجه دارد. مصلحان اسلام می خواهند دین را بصورت نخستین و بی آلایش خود درآورند تا دست نخورده باقی بماند.

٨- هر مجموعه فقهی سرشار از دستور عمل های دینی درباره ء امور جزئی، روزمره و خصوصی است. مثلاً به نمونه زیر توجه کنید: «مستحب است که مردم دست بشویند از پیش از آنکه طعام خواهند خوردن ... و چون خواهند طعام خوردن با آب خورند و حمد کنند خدای را چون از طعام خوردن فارغ شوند... و نباید که مردم در حال طعام خوردن تکیه زده باشند و لیکن باید که به سوی چپ نشینند و بسیار خوردن مکروهست و بود که به حدی رسد که بحرام باشد. و مکروهست آب خوردن بیك نفس باید که به سه نفس بود. و مستحب است که خداوند طعام ابتدا بخوردن بکند و آخر همه کس باشد که دست باز دارد و چون خواهند که دست بشویند ابتدا بدانکس کند که بدست راست وی بود تا آنکه به آخر رسیدن و مستحب است که جمله دست در یك جایگاه بشویند... و مستحب است که چون طعام بخورده باشد یکساعت به قفا باز بخسبد و پای راست بر پای چپ نهد.» (النهایه. همان ص ٤٠٤ و ٤٠٥)

٩- مثلاً قواعد بانکداری بین المللی (و بهره) با فقه اسلامی سازگار نیست. مشکل شناخته شده و ظاهراً چاره ناپذیر است. معمولاً حتی مومنان آنرا ندیده می گیرند. یا به آن می پردازند و سرانجام پس از پیچ و خم های بسیار ناچار اسم بهره را عوض می کنند (سود، جایزه، سرمایه گذاری و ...) و رسم آن پابرجا می ماند، یعنی متوسل به «کلاه شرعی» می شوند.

١٠- نگاه کنید به: الامام مالك بن انس. کتاب الموطاء فاروق سعد. منشورات دارالافاق الجدیده، بیروت، الطبع الثالثه ١٤٠٣/١٩٨٣

١١- ماوردی در بیست باب «الاحکام السلطانیه» که احتمالاً معروف ترین کتاب مسلمین درباره ء دولت و سیاست است به بحث در امر فرمانروائی و وزارت و حکومت بلاد و جهاد و حرب و قضاوت و مظالم و غیره می پردازد. وی به روش فقها مجرد از واقعیت های اجتماعی و سیاسی زمان و سرزمینی که در آن بسر می برد (بغداد قرن پنجم هجری) آرمان مذهبی و نظری خود را در این

زمینه ها به رشتهء تحریر کشیده است. نگاه کنید به :
«الاحکام السلطانیّه و الولایات الدینیّه» الطبعة الثانیه ۱۳٦۸ -۱۹٦٦ قاهره

۱۲- فقط در «کیمیای سعادت» که خلاصهء «احیاء» است به فارسی در رکن دوم معاملات، اصل دهم «در رعیت داشتن و ولایت راندن» مراعات ده قاعده برای برقراری عدل به والیان (نه سلاطین) پیشنهاد شده که بیشتر قاعده های اخلاقی است نه سیاسی. مانند اینکه والی خود را به جای رعیت بگذارد- انتظار نیازمندان را حقیر نشمارد - خود را به شهوت عادت ندهد، به مدارا کار کند نه به زور... و قاعده های دیگر از اینگونه.
۱۳- کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی مؤلفان چهار کتابی که شالودهء حدیث و فقه شیعی است یعنی الکافی، من لایحضره الفقیه، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار و تهذیب الاحکام.

۱٤- خمینی در جای دیگر (« *ولایت فقیه، حکومت اسلامی* »)و به مناسبت مبارزات سیاسی به بحث در این باره می پردازد.

۱۵- مثلاً می توان رسم ها و عرف مربوط به جنگ، غنیمت، قصاص و حج را یادآوری کرد که با تغییراتی از دوران جاهلی به قرآن منتقل گردید.
برای تفصیل بیشتر می توان نگاه کرد به: جواد علی (دکتر)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت - بغداد، الجزء الخامس، فصل فی الفقه الجاهلی.

۱٦- حتّی در سال ۱۹۲۰ که چاپ کلاسیک قرآن مصر فراهم می شد ملاك تشخیص پاره ای نکات، بیشتر سنت شفاهی و «ادبیات» قرائت ها بود تا نسخه های قدیمی (نگاه کنید به ماده قرآن در چاپ دوّم (Encyclopédie de l'islam)
در ضمن سبك قرآن، بویژه در سوره های مکّی، نثر آهنگ دار و تکرارهای پی درپی که بخاطرسپردن کتاب و کار حافظه را آسان تر می کند از خصوصیات فرهنگ شفاهی است.
کتاب های آسمانی دیگر مانند اوستا (مخصوصاً درگات ها و یسناها)، اوپانیشادها و عهد عتیق نیز دارای همین ویژگی هستند.

۱۷- «در صدر اسلام میان صحابه و تابعان اختلاف بود که آیا علم را بقید کتابت باید کشید و یا به مشافهه نقل کرد. گروهی کتابت را مکروه و فرقه ای جایز میدانستند. حضرت علی از آن دسته بود که جایز می دانستند.. در صدر اسلام علم نزد اهل سنت و جماعت کتابت نمیشده بلکه سینه به سینه نقل میگردیده است.
(دکتر حسین کریمان، طبرسی و مجمع البیان انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳٤۰، ج ۱، ص ۷۷ و ۸۱ و نیز ۳۲٦)

۱۸- سید محمد طباطبائی، نظری به ترجمه ای جدید از قرآن مجله آینده، آذر - اسفند ۱۳۵۹

۱۹- زین العابدین ذوالمجدین، ترجمه و شرح تبصرهء علامه، دانشگاه تهران ۱۳۳۹، ص ۵۰۲ (از شرح بر ترجمه)
در نظر محققی دیگر «عمدهء امور قضائی اعم از حقوقی و جزائی که مابین طوایف خلق جاری است و نیز روابط افراد جامعه با یکدیگر در انواع معاملات و مناکح و حدود و وصایا و مواریث و بالجمله مسائل مورد ابتلاء عامه ناس در احکام دماء و فروج و اموال، همه مبتنی و موقوف بر شهادت است.» (امام محمد غزالی، نصیحة الملوك، تصحیح جلال الدین همائی. تهران ۱۳۵۱، مقدمه ص نوزده.

۲۰- برای توضیح بیشتر می توان مراجعه کرد به :
A. Kojève . Esquisse d'une phénoménologie du droit:
Gallimard, NRF. 1981. P. 125

۲۱- مثلاً در احکام عبادات مانند جهاد یا حدود، امر بمعروف و نهی از منکر یا در عقود و معاملات و غیره...

۲۲- مثل پاره ای از قانون های کار، بیمه های اجتماعی، قانون های اقتصادی، مالی، جزائی و غیره. همیشه در هر اجتماعی حق هائی هست که عملاً پذیرفته و نافذ است، هرچند که «قانونیت» نیافته، همانطور که هر قانونی الزاماً ایجاد حق نمی کند. ولی این گفتگو ها بیرون از حوصلهء دایرهء محدود بحث ماست.

۲۳- «جدائی» مرزها نسبی و اعتباری است. بعلت های فراوان (که موضوع بحث ما نیست) جدائی قاطع امکان ندارد. از جمله برای اینکه بعضی اصل های اخلاقی - حتی اگر در قانون نیامده باشد - ایجاد حق می کند یا برعکس پاره ای از حقوق یا قوانین بدل به امر اخلاقی می شود. از این گذشته حقوق نمی تواند خلاف اخلاق باشد و یا وقتی که در خدمت عدالت قرار گیرد، خود بدل به امری اخلاقی نیز می شود.
در جدائی و تفاوت میان حقوق و اخلاق بویژه اندیشه و استدلال های کانت (سنجش خرد عملی) مؤثر بوده است.

۲٤- مثلاً در «لوح حمورابی»، «عهد عتیق» یا «وندیداد». در نزد افلاطون و ارسطو اخلاق و حقوق (و قانون) از یکدیگر جدا نیستند. هدف از «قوانین» افلاطون از جمله سامان دادن به اخلاق است. در ارسطو گرچه ایندو به یکدیگر پیوسته اند، ولی از هم تمیز داده می شوند (اخلاق نیکوماخوس کتاب پنجم)

۲۵- آیه معروف زیر نمونهء روشنی است از شریعت و اخلاق توام: «خدای یکتا را بپرستید و هیچ چیزی را شریك وی نگیرید و نسبت به پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و همسایه که بیگانه است و دوستان موافق و رهگذریان و بندگان و پرستاران که زیردست تصرف شمایند در حق همه نیکی و مهربانی کنید که خدا مردم خودپسند متکبّر را دوست ندارد.»(٤-٣٦)

۲٦- در اینجا بحث بر سر ارزش های اخلاقی نیست که از دوران جاهلی در میان اعراب وجود داشت(شجاعت، شرف، مهمان نوازی و ...) و اسلام نیز عدل، برادری مسلمانان، احسان، پرهیزگاری و تقوا و غیره را به آنها افزود و جملگی را در فرهنگ اسلامی تکامل بخشید، بلکه توجه ما به اصل های اخلاقی است نه ارزشهای اخلاقی. همچنین توجه داریم که «یك» اخلاق اسلامی وجود ندارد و این پدیده نیز تاریخ و دگرگونی های خود را داشته است. در این ملاحظات فقط به پاره ای از آثارِ آمیختگی پایدارِ حق و قانون با اخلاق نظری افکنده شده.

۲۷- نگاه کنید به : *احیاء علوم الدین*، کتاب ریاضة النفس و تهذیب الاخلاق و معالجة امراض القلب. کتاب الثانی من ربع الاول.

۲۸- ناباوری غزالی به علوم عقلی و بخصوص دشمنی او با فلسفه و گمراه دانستن فیلسوفان و متهم کردن آنان به کفر و زندقه و آثاری که در این باره نوشته معروف تر از آنست که نیاز به یادآوری داشته باشد.

۲۹- به دنبال مسکویه و بویژه غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی نیز می گوید موضوع این علم (اخلاق) نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعالی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به حسب ارادت او (اخلاق ناصری به تصحیح مینوی - حیدری، خوارزمی، تهران، چاپ اول، ص ٤۸)
اخلاق ناصری در سه مقالت است: مقالت اول در تهذیب اخلاق، مقالت دوم در تدبیر منازل مقالت سوم در سیاست مُدن.

۳۰- کتاب غزالی، «احیاء علوم دین» را کسانی بزرگترین اثر معارف اسلامی و خود وی را بزرگترین عالم دانسته اند. نظریات او در باب اخلاق و رشته های دیگر فرهنگ اسلامی به سبب تأثیر شگرفی که در میان مسلمانان داشت و پیروی دانشمندان دیگر از او اهمیت دارد.

۳۱- احکام دین یهود از جمله در سِفْر لاویان و سفر اعداد و سفر تثنیه آمده است. این احکام خود نتیجه و جزئی از نظام و قانونی است که بر کلّ آفرینش حکمفرماست: ای فرشتگان، لشکرها، آفتاب و ماه، ای همهء ستارگان و فلك الافلاك و آبهائیکه فوق آسمانهائید «نام خداوند را تسبیح بخوانید زیرا که او امر فرمود پس آفریده شدند* و آنها را پایدار نمود تا ابدالاباد و قانونی قرار داد که از آن در نگذرند.»

۳۲- صحبت بر سر آموزش های دین است، آنهم در «کتاب»، نه رفتاری که پیروان یا دستگاه های دینی از سرِ صدق یا ریا و به انگیزه های گوناگون بنام دین کرده و می کنند، مانند جنایت های انکیزیسیون یا همدستی روحانیون با استعمارگران که از نمونه های ضد انسانی و دردناك آنست در دوره هائی طولانی از تاریخ مسیحیت.

فصل سوم :

قانون

«خدا شرع و آئینی که برای شما مسلمین قرار داد حقایق احکامی است که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی هم سفارش نمودیم که دین خدا را برپا دارند...» (۴۲-۱۳)

« وما این کتاب را بحق بر تو فرستادیم که تصدیق به درستی و راستی همهء کتب که در برابر اوست نموده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی می دهد پس حکم کن میان آنها به آنچه خدا فرستاده و در اثر پیروی از خواهش های ایشان حکم حقی که به تو نازل آمده وامگذار ***ما بر هر قومی شریعت و طریقه ای مقرر داشتیم*** ...» (۵-۴۸)

«پس تو را بر شریعت کامل در امر دین مقرر فرمودیم تو آن شریعت و آیین خدا را کاملاً پیروی کن و هیچ پیرو هوای نفس مردم نادان مباش» (۴۵ - ۱۸)

شـرع (راه)، اعم است از احکامِ (قـوانین) عـبـادات، معـامـلات و آیین و راه و رسمی که خدا بر بندگان مقرر داشته. شرع (و از جمله احکام) را خدا بر پیامبر نازل کرده و به بندگان فرمان داده که از آن پیروی کنند. در اسلام، این منشاء قانون، و علت حقانیت آنست. قانون های اسلام حقانیت دارد چونکه از جانب حق می آید و وظیفه اصلی آن تمشیت امور بندگان است در قبال خدا (عبادات) و سپس تمشیت امور بندگان است با یکدیگر (معاملات).

می گویند نخستین آیه ای که بر پیغمبر نازل شد اینست: «اقراء باسم ربك الذی خلق» (۹٦ - ۱). خدا به پیغمبر فرمان می دهد که بخوان به نام پروردگار آفریننده. بنابر این قرآن از همان آغاز بنام خدا و از جانب او، یعنی همهء آیه ها وحی الهی است که بر پیغمبر نازل و بر زبان او جاری گردیده.

احکامِ (قـوانین) قـرآن نیـز وحی و به عـبـارت دیگر بیـان مـشیت الهی است و بـندگان موظف به اطاعت از آنند زیرا با خدا پیمان بسته اند. آنها باید به عهدی که با خدا بسته اند وفا کنند و سوگندی را که استوار کرده اند نشکنند زیرا خدا را بر خود گواه گرفته اند و خدا به آنچه می کنند آگاه است. (۱٦ - ۹۱) خدا از بندگان پیمان می گیرد که ایمان بیاورند و مؤمن باشند (۵۷-۷) و یکدیگر را نکشند و تبعید نکنند. (۲- ۸٤) گذشته از آنکه فرمان خدا را باید اطاعت کرد، خود بشر نیز بنا به عهدی، این اطاعت را پذیرفته و دیگر سرپیچی از عهد، پذیرفته نیست.

خدا انسان را مطابق فطرت آفریده و نَفَس خود را در وی دمیده است. از طرفی گوهر فطری انسان الهی است و از طرف دیگر (باز بسبب فطرت) دارای نفس امّاره ایست که در او سرکشی می کند و او را بسوی شیطان می کشد.

کار احکام اسلام اینست که نفس اماره را در انسان مهار کند و تعادل فطری را در او نگه دارد. تجاوز از احکام، سپردنِ زمام فطرت به نفس امّاره و افتادن در دام شیطان است. سرچشمهء گناه و جرم، هر دو، در همین جاست.[۱]

چون قانون از سوی خدا نازل شده بنابر این «حکم» خداوند است بر بنده، نه

قرار، قاعده یا پیمانی میان آدمیان با فرض آزادی، اختیار و غیره. قانونگذار خداست نه انسان[۲]. به همین سبب قانون کامل، تغییر ناپذیر و ابدی است. و چون از عالم بالا فرو فرستاده شد و بشری نیست بنا براین بیرون از دسترس عقل بشری و فراتر از چون و چرا و اجرای آن، پیروی از اراده و خواست خدا وظیفهء هر مؤمنی است. در قرآن هم صحبت حکم است نه قانون که در طلوع اسلام لفظی ناشناخته بود.

خدا حق است. تدوین و بیان حق (قانون) نیز از جانب صاحب حق می آید. بنابر این خدا قانونگذار هم هست تا خود حق را به صورت قانون تحقق بخشد و در وجود آورد. از طرف دیگر همانطور که آفرینش خاص خداست و هرگونه تقلید از آفرینندگی او در مجسمه سازی یا تصویر کردن جانداران نارواست، در قانونگذاری نیز تقلید از وی تجاوز از حد بشری است. در عبادات (نماز، روزه و ...) خدا خود مقرر می دارد (احکام عبادات) که بندگانش او را چگونه بپرستند. ولی پاره ای از جرائم (قتل، زنا، دزدی)، عقود یا مقررات ارث و غیره نیز فقط امور اجتماعی نیستند تا آثارشان از اجتماع فراتر نرود و در نتیجه کار قانونگذاری در آنها احتمالاً به بشر واگذاشته شود. قانون های اسلام مبتنی بر فطرت (سرشت، طبیعت) آدمی است به همین سبب اجرای آنها پاسداری از فطرت و تجاوز به آنها، تجاوز به فطرت و آفرینندهء آن (خدا) است. برای همین بعضی از جرم ها مستوجب «حد» است یعنی باید مجازات مقرر اجرا شود و به تشخیص قاضی یا سازش طرفین و غیره بخشیدنی نیست زیرا جزء حقوق انسان (حق الناس) نیست تا آدمی بتواند از آن بگذرد، بلکه «حق الله» است و آدمی نمی تواند حق خدا را ببخشد.

تجاوز از «حدود» نه فقط جرمی علیه اشخاص بلکه تجاوز به فطرت (طبیعت) یعنی دست اندازی به آفرینش و نظام آنست. قوانین مربوط به جرائم نه فقط برای پایداریِ نظم اجتماعی بلکه برای حفظ و پاسداری از نظام خلقت (فطرت) نیز هست.

از این گذشته امور دیگری وجود دارد که فقط مربوط به روابط دنیوی افراد با یکدیگر است، مانند تفاوت در حقوق مرد و زن، بنده و آزاد، کافر و مسلمان، ولی کلیات احکام آنها از پیش داده شده - و با اینکه در شمار «حق الله» نیستند - طرفین مربوط نمی توانند با رضایت یا توافق مقررات آنرا تغییر دهند. زیرا این امور

اجتماعی و بشری در عین حال «فطری» نیز هستند (به فطرت آدمی مربوطند) و قوانین آنرا آفریننده‌ء فطرت می تواند وضع کند.[۳]

بدین ترتیب قانون های اصلی اسلام در همه‌ء زمینه های دنیوی و اخروی حکم است نه قانون. فرمان است که خداوند بر بندگان نازل و آنها را به اطاعت ملزم کرده است. بدین معنا اسلام، احکام دارد نه قوانین. در قرآن و فقه نیز از احکام صحبت می شود نه قوانین.[٤]

در حکمْ دو طرف نابرابر وجود دارد: حاکم و محکوم! یکی فرمان می دهد و دیگری فرمان می برد. احکام اسلام از طرف خداوند صادر شده و از عالم بالا و مقدس است، منشاء اجتماعی و بشری ندارد تا چون و چراپذیر، زمان پذیر، تغییر پذیر، ناتمام و ناقص باشد.

« ... روی بجانب آیین پاك اسلام آور و پیوسته از طریق دین خدا که فطرات خلق را برآن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت نباید داد اینست آیین استوار حق و لیکن اکثر مردم از حقیقت آن آگاه نیستند. » (۳۰ - ۳۰)

اسلام دینِ فطرت است. خلقت بنا بر فطرت (و بنا بر دینِ فطرت) است. هیچ تغییری در خلقت نمی توان داد. دین استوار این است. بعبارت دیگر دین و خلقت مطابق فطرت و تغییر ناپذیرند. تغییر هرکدام از آنها دگرگون کردن فطرت و نارواست.

کسی حق دگرگون کردن دین و احکام تغییر ناپذیر آنرا ندارد مگر خود آفریننده: «هرچه از آیات قرآن را نسخ کنیم یا حکم آنرا متروك سازیم بهتر از آن یا مانند آن بیاوریم آیا مردم نمی دانند که ***خدا برهرچیز تواناست*** » (۲- ۱۰٦)

« و ما هر گاه آیتی را نسخ کرده و بجای آن آیتی دیگر آوریم در ***صورتیکه خدا بهتر داند تا چه چیز نازل کند*** می گویند تو همیشه افترا می بندی چنین نیست بلکه اکثر اینها نمی فهمند. »(١٦- ١٠١)

از نظری احکام دین «قانون» های فطرت است، قانون هائی که آفریننده‌ء فطرت در ذات آن نهاده و کارکرد فطرت را بنابر آنها مقدر کرده. به همین سبب تغییر این «قانون» ها (احکام دین) ممکن نیست مگر بوسیله‌ء آنکه خودْ، فطرت را آفریده.

از سوئی آیه های کتاب ابدی است و از سوئی دیگر خدا خود چند تائی از آنها را نسخ کرد[۵]. ولی «دلیل» نَسْخ در هر دو آیه‌ء یاد شده آمده است: خدا بر هر چیز تواناست. خدا بهتر می داند و آدمی نمیداند. خدا دانا و تواناست، انسان نادان. آن دانائی و توانائی و این نادانی را با معیار عقل نمی توان سنجید زیرا احکام وحی الهی (فراتر از حد فهم بشری) و خطاب آن به فطرت (سرشت، طبیعت، ذات) آدمی است که عقل جزء ناچیز و محدودی از آنرا تشکیل می دهد.

عقلی که در دین بکار می آید عقل خودْ بنیان فلسفی نیست که اصولش را از خود بیابد و ملاك و معیار سنجش چیزها باشد بلکه «عقل کلامی» و در حقیقت تعقل یا استدلال عقلی است برای توجیه اصل هائی که از دین به عاریت گرفته، برای اثبات اصل های دین. بدین معنی بنیان احکام قرآن (قانون) بر عقل نیست.

از این گذشته احکام در اسلام دگرگونی و تطوّر و به عبارت دیگر تاریخ ندارد. نه فقط برای اینکه قانون فطری و فطرت تغییر ناپذیر است بلکه همچنین برای اینکه تاریخ در ساحتِ تجربه‌ء اجتماعی انسان است و مانند هر تجربه‌ء اجتماعی دیگر ناتمام، تغییر پذیر و دائماً دگرگون شونده است. و حال آنکه حکم کامل و یکبار برای همیشه نازل شده است.

اما در عمل، قانون امر اجتماعی است زیرا تنظیم کننده‌ء روابط اجتماعی افراد (شهروندان) است. و چون اجتماعی است ناچار تاریخی نیز هست یعنی تحول پذیر و دگرگون شونده است. هر پدیده‌ء اجتماعی و تاریخی مشروط به زمان و مکان و بنابر این نسبی است (و بخلاف احکام) مطلق نیست.

در جامعه های اسلامی نیز قانون، تاریخ خود را داشته و دارد، بدین معنی که از همان دوران نخستین و همزمان با گسترش اسلام، احکام موجود برای اداره‌ء جامعه ها و سرزمین های گشوده کافی نبود و بتدریج مقررات تازه ای (هماهنگ با «کتاب» و

سنّت) وضع شد.

دیگر اینکه اجرای پاره ای از احکام مانند قصاص، حدود، خرید و فروش بنده، در کشورها و بویژه در دوره هائی امکان پذیر نبوده و نیست. در نتیجه به موازات این احکام عملاً قانون ها و مقررات تازه ای وضع و اجرا گردید و بنا بر شرایط، تغییر و تحول یافت یا لغو شد، و حال آنکه «احکام» بصورت قانون های الهی و آرمانی همچنان باقی ماند. در بسیاری از زمینه ها این دوگانگی قانونی (احکام الهی و قانون های غیر دینی) از سدهء نخستین تا امروز در جامعه های اسلامی کمابیش وجود داشته و دارد.

احکام، آسمانی و کامل است. اجتماع و قانون های موضوعهء آن زمینی و ناقص. بنابراین در نظر هر مؤمنی اجتماع و قانون های ناقص آنست که باید خود را با احکامِ کامل، سازگار کند.

از طرف دیگر احکام ثابت و اجتماع و قانون هاٸ آن در دگرگونی و تغییرند. در نتیجه کشمکش دائمی ، پنهان و آشکار بین دو نیروی ایستا و پویا پیش می آید: بین احکام ثابتی که می خواهد متغیری را در چهارچوبی معین بی حرکت نگه دارد و اجتماع و قانون هائی که در تحول خود ناگزیر از حدود مقرر فرا می گذرند، این کشمکش میان قانون الهی و بشری، در طی تاریخ و بیش از همه در دوران معاصر از عوامل اساسی تنش و دوپارگی جامعه های اسلامی و پریشانی مسلمانان (بعنوان شهروند، فرد اجتماعی) بوده است.

احکام آسمانی و کامل، خود زاده شرایط اجتماعی و تاریخی معین (اجتماع عربستان مقارن پیدایش اسلام) است. بسیاری از آنها پیش از اسلام وجود داشت و اسلام با اندك تغییری آنها را پذیرفت و به آنها خصلتی الهی، ماوراء «اجتماعی - تاریخی» و ابدی بخشید.[٦]

با تحول تاریخی جامعه های اسلامی در دوره های بعد، اجرای بعضی از این احکام - که پاسخگوی ضرورت های اجتماعی و فرهنگی خاصی بودند- امکان پذیر

نبود و ناگزیر قانون ها، مقررات و دستور عمل هائی از طرف مقامات دنیوی (نه دینی) وضع شد و قانون های عرف (لائیك) جای بعضی قانون های شرع را گرفت. یعنی دست کم بخشی از احکام در عمل «ابدیت» خود را از دست دادند و بصورت پدیده های اجتماعیِ زمان دار و سپری شده درآمدند.

ولی از آنجا که این احکام دینی است بعنوان دین در اعتقاد مؤمنان زنده و حاضر است و نفس اجرانشدن هیچ لطمه ای به فعلیت یا تقدس آنها نمی زند. در این حال حکمْ به صورت آرمانی دینی در می آید که باید شرایط را برای عملی شدن آن آماده ساخت. یعنی اجتماع متغیر را در چارچوب حکمِ تغییر ناپذیر گنجاند. اجتماع در سیر تاریخی خود هرچه از حکم دورتر شود، حکم (= قانون) دست نیافتنی تر می نماید، و آرمان همچنان آرمان باقی می ماند، و جدائی آرمانِ عمل نشدنی و عملِ بی آرمانِ فرد مسلمان بیشتر می شود و او را پیوسته بضدّ اجتماع «بی دین» برمی انگیزد. پریشانی و گسستگی این کشمکش دیرینه میان حکم (= قانون) و زندگی روزانه از مشکلات ریشه دار کشورهای اسلامی است.

دربارهء حکومت نیز نظیر همین دوگانگی و جدائی میان عمل و آرمان، واقعیت و آرزو وجود دارد. همراه با تشکیل امت، «دولت» یا دستگاه اداره کنندهء امت نیز بدست پیغمبر و به ریاست او، در مدینه تکوین یافت. پیغمبر رئیس دین و دنیا، امت و دولت بود و حکومت او چون سرمشقی دینی و دنیائی - هم تاریخی و هم ابدی- باقی ماند. ولی پس از خلفای راشدین جدائی دین و دولت آغاز شد و یگانگی آنها به تدریج از بین رفت. در جامعه های اسلامی حقانیّت حکومت ها همیشه مبهم و مورد تردید مسلمانان بود و کشمکشی مدام میان اهل دین و اهل دولت، میان مؤمنان و حاکمان وجود داشت که (گذشته از علت های دیگر) به منزلهء مانعی روانی و عقیدتی رعایا را از سلطان و توده را از دیوانی و لشکری جدا و بیگانه نگه می داشت.

تجربهء تاریخی و سرمشق صدر اسلام، در تاریخ اسلام تکرار نشد (مگر پراکنده و گاه و بیگاه)، احکام الهی مستقیماً و بدست پیشوایان دین اجرا نگردید و وحدت دین و دنیا در حکومت حاصل نشد ولی نمونهء کامل حکومت بصورت آرمان در نظر

مؤمنان باقی ماند، آرمانی که آرزوی هر مؤمن دست یافتن بدان بود و نهضت های اسلامی دوران اخیر از قرن گذشته تا کنون می خواهند این آرزو را برآورند.

و اما جدائی میان نظر (تئوری) و عمل (پراتیك) در حکومت، نهایتاً به همان دوگانگی قانون آرمانی و قانون عملی بازمی گردد. زیرا وحدت حکومت دینی و دنیائی سنت پیغمبر بود. سنت پس از احکام قرآن بزرگترین سرچشمهء قانون و خودْ قانون است. با اجرا نشدن سنت، قانون بلا اجرا مانده و این تعطیل را مسلمان مؤمن **درعقیده** بر نمی تابد، هرچند که عملاً بدان گردن بگذارد و در دوگانگی عقیده و عمل بسر برد.

علت پایداری قانون های اسلام (احکام) روشن است. این احکام جزء بنیانی دین است و دین، کلِ واحد و جدائی ناپذیری است که تمامی آنرا با هم باید پذیرفت.

با توجه به ناپایداری قانون های دیگر، بهتر می توان به ثبات احکام پی برد. مغول ها فاتحان وحشتناکی بودند که خواست خود، و از جمله قانونشان را با سنگدلی و بی پروایی اجرا می کردند. اما در نزد آنان «یاسا»[۷](قانون و حق) آسمانی نبود و خصلتی مابعد طبیعی و مقدس نداشت، کار انسان (خان) بود.[۸]

یاسای مغولان برآمده از شرایط ساده و زندگی ابتدائی بیابانگردی و پاسخ به نیازهای اجتماعی همان زندگی بود و برای اداره سرزمین های گشوده با تمدن های پیشرفته کفایت نمی کرد. به همین سبب مغولان - با وجود سختگیری در اجرای یاسا - از پذیرش قانون های دیگران ابائی نداشتند. آنها قانونها و مقررات حقوقی سرزمین های گشوده را - که از زمانهای پیش در میان مردم جاری بود - به حال خود وا می گذاشتند و تنفیذ می کردند.

در ایران نوعی آمیختگی یاسا، فقه، و قوانین عرفی و محلی دیده می شد. از دوران غازان خان که به اسلام گروید کوششی بعمل آمد تا در موارد بسیار یاسا با قانون های شرع مطابقت داده شود[۹] و سرانجام پس از دو قرن در روزگار فرمانروائی شاهرخ و به فرمان او «در اسناد رسمی اعلام شد که یاسای چنگیزخان لغو گردیده و تنها شریعت است که نافذ است».[۱۰]

یاسا قانونی بود که مانند «احکام»، همراه با فاتحان وارد ایران شد و به اجرا درآمد. اما بر خلاف احکام، این قانون مقدس نبود و خدا آنرا وضع نکرده بود، قانونگذار انسان بود. به همین سبب اولاً تغییر پذیر بود. ثانیاً تغییر یا لغو آن کار آدمی بود نه عالم بالا. و ثالثاً چون مقدس و ابدی نبود و خود را کامل نمی دانست، قانون های دیگر (شریعت یا عرف محلی) را نفی نمی کرد بلکه در برابر آنها رفتاری سنجشگر و «سازشکار» داشت و بجای چارچوب سخت و خدشه ناپذیری که بخواهد دگرگونی های اجتماع را با خود سازگار کند، خود با آنها سازگار شد و تغییر کرد و همپای آنها از بین رفت، زیرا پشتوانه الهی نداشت، زیرا دین نبود.

مقایسهء «احکام» و «یاسا» فقط از باب پایداری و «عمر» قانون مورد توجه ماست و گرنه از جهات دیگر ایندو را نمی توان با یکدیگر مقایسه کرد. پایداری و دوام یك نظام یا مجموعهء قانون گذشته از موجبات دیگر از جمله به نحوهء «تولد» یا پیدایش آن نیز بستگی دارد؛ به اینکه با چه استنباطی، چگونه به دنیا آمده است. قانونی که مثلاً از جانب «یهوه» در کوه طور بر پیغمبر بنی اسرائیل نازل شود، حکم الهی و با دین یکی است و برای هر یهودی مؤمن (حتی اگر نتواند آنرا اجرا کند) دست کم نظراً مقدس و خدشه ناپذیر باقی می ماند. انسان در مقامی نیست که بتواند احکام خدا را لغو کند. در نهایت شاید بتواند بعضی از آنها را تفسیر یا تأویل کند. ولی قانون بشری، همچنانکه گفته شد، چون بشری است ناپایدار است، حتی اگر حکم چنگیز خان (یاسای چنگیز) باشد.

در یونان (آتن) قانونگذاری کار آدمیان بود نه ایزدان. مجموعهء قوانین «سلن» (Solon) فرمانروا و قانونگذار معروف آتنی مربوط به قرن ششم پیش از میلاد است.[۱۱]

در اندیشهء یونانی (مانند هندی و ایرانی) کیهان قانونی دارد که بنا بر آن می گردد و به سبب وجود آن دارای نظام و سامان است. این قانون (Logos) متعالی و ایزدی است. در برابر آن، قانون دولتشهرها (Nomos) امر اجتماعی است و از انسان سرچشمه می گیرد. این قانون انسانی باید واگو و بازتاب آن قانون ایزدی باشد.

در نظر افلاطون «حق» امری اجتماعی و برآمده از زندگی روزانه نیست بلکه مفهومی مجرد، کلّی و کیهانی است که قانون هائی از آنِ خود دارد و باید این قانون ها را یافت و بر زندگی اجتماعی روا کرد. اما شناخت این قانون ها کار عقل و با فیلسوفان است و به همین سبب آنها باید قانونگذار باشند. در اندیشهء افلاطون اگر چه نمونه اعلا و مثالِ (Idée) پدیده های جهان در عالم بالا قرار دارد، ولی در رسالهء قوانین که آخرین اثر اوست در این زمینه نظری خلاف جمهوری بیان شده. در اینجا قانونِ «دولتشهر» ها ناشی از قرارداد بین شهروندان است[۱۲]. هدف قانونگذار آزادی، سلامت اجتماعی و ایجاد روابط دوستانه میان شهروندان، و هدف قانون خوشبختی و تقوای آنهاست. از آنجا که قانون امری اجتماعی و کشف آن به عقل بشری وابسته است، بهیچ روی از آغاز کامل نیست و همپای عقل آدمی می تواند کامل شود.[۱۳]

در تمدن غرب از همان آغاز برداشت و دریافتی بکلی متفاوت با استنباط ما از قانون وجود داشت و در نتیجه تحول و پیامدهای دیگری نیز به بار آورد.

در مسیحیت قانون از «کتاب» نمی آید. انجیل ها اندرزهای اخلاقی و سرگذشت عبرت آموز مسیح است. سرگذشت مسیح معنای دوجهانی دارد و تاریخ این جهان و پایان آن (رستاخیز) را بنیان می نهد. پندهای او حکمت الهی (Logos) است ولی وحی به معنای قرآنی کلمه نیست تا آنچه بر زبان پیغمبر جاری می گردد بی کم و کاست «کلام الله» و در نتیجه هر کلمه ای مطلق، بیرون از مکان و زمان و در همه حال صادق باشد، تا روز حشر.

چون چنین نیست چهار روایت از سرگذشت و سخنان مسیح - با اندك اختلاف - پذیرفته شده و چهار انجیل وجود دارد. تازه این چهار روایت از زبان حواریان است نه خود مسیح. بنابر این اگرچه «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» (متی، ۱-۱) ولی «کلمه» در «عهد جدید» ذاتاً به تغییر ناپذیری و صلابت کلام قرآن (که اختلاف روایت در نصّ آن مردود می باشد) نیست. در دو کتاب آسمانی دو مفهوم و دو استنباط از کلام وجود دارد: در یکی حکمت الهی است و در دیگری

مستقیماً نشانه (= آیه) های خدا و در نتیجه دارای «حاکمیت» بیشتر.

از این گذشته مسیح خود «حکم» های عملیِ (قانون هایِ) «عهد عتیق» را نقض کرد و اصل های اخلاقی را بجای آنها نشاند. مثلاً در مورد شکستن فرمان های دهگانه (احکام عشر) که در کوه طور بر موسی نازل شده بود، وقتی یکی از «فریسیان» از مسیح پرسید:« ای استاد کدام حکم در شریعت بزرگتر است * عیسی ویرا گفت: اینکه خدای خود را بر همهء دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما* اینست حکم اول و اعظم» (متی، ۲۲- ۳٦ و بعد) همچنین احکام تورات در باب قصاص، طلاق، زنا و سوگندِ دروغ، شکسته یا دگرگون شد (متّی، ٥- ۲۱ و بعد. مرقس، ۱۰- ۲ و بعد). وقتی مسیح می گوید قتل و دزدی و زنا مکن، دستور او اخلاقی است نه حکم قانونی و مانند آنست که بگوید مال خود را بفروش و به فقیران ببخش (متّی، ۱۹ - ۱٦ و بعد. مرقس، ۱۰- ۱۹ و بعد. لوقا، ۱۸ - ۱۸ و بعد) همهء این دستورها با هم و یکسان می آیند و برخلاف احکام تورات هیچیك ضمانت اجرای قانونی ندارد. اضافه براینها، مسیح احکام عبادات را هم می شکند، برای درمان بیمار یا به مناسبتی دیگر «سبت» را رعایت نمی کند و می گوید «سبت به جهت انسان مقرر شده نه انسان برای سبت * بنابر این پسر انسان مالك سبت نیز هست» (مرقس، ۲-۲۷ و بعد، و ۳۰- ٤)

چون مسیح احکام «عهد عتیق» را شکست و خود قانونی وضع نکرد بنابر این در مسیحیت کتاب سرچشمهء قوانین موضوعه نیست و حق وضع قانون - آنهم در زمینهء شرعی (DROIT CANONIQUE) به کلیسا وانهاده شد و این قانون ها بتدریج، بنا به احتیاج و *بوسیلهء بشر* وضع شده و می شود[۱٤]. مؤمن باید راه خود را از روی احکام و تمثیل های اخلاقی «کتاب» که نمونه و سرمشق الهی است بیابد. از این گذشته قانون های شرعی مسیحی منحصر به سازمان و حقوق کلیسا و رابطهء آن با مؤمنان است و به حقوق و قانون های عرفی و اجتماعی مانند معاملات و عقود و غیره نمی پردازد، کار دنیا را به اهل دنیا وامی گذارد و «مال قیصر را به قیصر می سپارد.»

در بورژوازی نیز قانونگذار انسان است. او تنها طبقه ایست که خود را با اجتماع یکی می داند و یکی می نماید و با شعارهائی کلّی و همگانی مانند «آزادی، برابری، برادری» می خواهد سخنگوی همهء شهروندان باشد.

برعکس در فئودالیته، اشراف خود را گروهی ممتاز و جدا از همگان می دانستند و بر جدائی و تفاوت خود با دیگران تأکید می ورزیدند بنابر این فقط سخنگوی خود بودند نه دیگران. در نتیجه قانونهائی برای خود داشتند متفاوت با مالِ رعایا و قانوناً از آنها جدا و متفاوت بودند[۱۵]. بنابر این قانون های آنان نه کلی و همگانی (Universel) بود و نه میخواستند که باشد. همچنانکه در اخلاق نیز آیین و آداب شوالیه گری ربطی به مردم عادی نداشت. در اجتماع پایگانی فئودالی، کلیسا، اشراف و رعایا در سه مرتبهء متفاوت، حقوق و قوانین یکسانی نداشتند و در زندگی اجتماعی (نه حیات اخروی) مساوات حقوقی و قانونی معنایی نداشت همانطور که اخلاق نظری و عملی آنان هم با اندیشهء مساوات بیگانه بود.

در مارکسیسم، پرولتاریا نیز نه تنها خود را با طبقات دیگر اجتماع یکی نمی کند بلکه بر عکس، فلسفهء تاریخ و نظریّه اجتماعیش بر جدائی از آنها (بورژوازی، طبقهء متوسط و دهقانان) بناشده و فقط در عملِ (پراکسیس) اجتماعی خواهان همکاریِ (نه یگانگیِ) قشرهائی از خرده بورژوازی، دهقانان و روشنفکران است. به همین سبب پرولتاریا هم «قانون» های خاص خود را دارد، و هم قانون های بورژوازی را بیان کننده و نگه دارندهء منافع همان طبقه می داند، نه کلی و از آنِ همهء شهروندان، آنچنانکه بورژوازی مدعی است.

بنا به مارکسیسم، پرولتاریا طبقه ایست که با انقلاب کارگری، نه فقط بورژوازی بلکه خود را نیز نفی می کند زیرا با سرنگونی حکومت بورژوازی، عمومی شدن مالکیت وسائل تولید و دگرگونی روابط طبقاتی، دیگر طبقهء کارگرِ استثمار شونده ای که نیروی کار خود را بفروشد (پرولتاریا) وجود نخواهد داشت. بنابر این نقش تاریخی پرولتاریا نقشی منفی است. نفی بورژوازی و نفی خود بعنوان طبقه.

حق و قانونِ پرولتاریا نیز هماهنگ با نقش تاریخیش منفی است. پرولتاریا

دارای هیچ حقی نیست مگر «حق» استثمار شدن. پس حق دارد حقوق طبقه ای را که برای وی هیچ حقی قائل نیست (طبقهء بورژوا) از بین ببرد.

پرولتاریا قانون موضوعه ندارد و قانون های اجتماعی که در آن بسر می برد (اجتماع بورژوا) بضد اوست. «قانون» پرولتاریا مبارزه برای از بین بردن قانون بورژوازی است. اما روزی که این مبارزه به هدف رسید دیگر پرولتاریائی - بعنوان یك طبقهء اجتماعی - نیست تا قانون این طبقه را وضع کند.

به همان علت که بورژوازی خود را با همهء طبقات اجتماعی- با ملت - یکی و خود را سخنگوی همه می داند، در امر حق و قانون نظریاتش کلی و همگانی است. منشاء حق انسان است. انسان به مناسبت انسان بودن دارای حقوقی است که از «طبیعت» او ناشی می شود، مانند حق حیات، آزادی، برابری در تولد و ...[۱۶].

این حقوق نه از راه وحی بلکه بوسیلهء عقل وضع می شود و همانهاست که عقل در می یابد و مقرر می دارد. تا آنجا که گوئی عقل، خود «طبیعت» انسان و امری «طبیعی» است، رجوع به آن بازگشت به طبیعت انسان و دوری از آن، جدائی، بیگانگی از طبیعت انسان و در یك کلام خلاف طبیعت است. قانونی که بیانگر و تنظیم کننده چنین حقی باشد خود عقلانی است.

انسان منشاء حق، عقل وسیلهء شناخت و تدوین آن (قانون) است و حق و قانون چون از «طبیعت» و عقل آدمی برمی آید (و این هر دو در همهء آدمیان مشترك است) از آنِ همه و در نتیجه کلی است. همهء شهروندان نظراً دارای حقی برابر و همه در مقابل قانون برابرند.

زیرنویس ها

۱- مطابق فطرت، حبّ ذات، شهوت، علاقه کسب و کار و امور دنیوی و حُبّ مال و ... در انسان به ودیعه نهاده شده. در هریك از موارد فطری فوق امکان دارد که نفس اماره آدمی را بسوی افراط براند و به قتل نفس، شهوت رانی. شرب مُسکر و بت پرستی و حرص مال و ... وادارد. جلوگیری از تجاوز و زیاده روی نفس اماره یا «احکام» است.

۲- «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد... اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و پس از این ثابت می کنیم که این قانون برای همه و همیشه است...» (خمینی. کشف الاسرار. ص ١٨٤ ناشر، محل و سال چاپ ندارد.)
نظر خمینی بسبب مقام سیاسی و اثر افکار او در زندگی اجتماعی قابل توجه است. فقهای دیگر نیز بطور کلی نظری جز این ندارند. ملامحمد باقر مجلسی که از پیشاهنگان فقهای «سیاسی - دولتی» تشیع است عقیده دارد خداوند «در همهء امور حتی خوردن و آشامیدن و جماع کردن و بیت الخلا رفتن» شریعتی مقرر کرده! (حق الیقین. علمی ١٣٣٤ شمسی ص ٣٥)

۳- حتی در معاملات که امری صرفاً اجتماعی است حرمت عقد و وفای به عهد امری صرفاً اجتماعی نیست بلکه در درجه اول وظیفه ای دینی است («عهد الست» نمونهء اعلا و سرمشق هر عهدی است) و بنیان آن بر احکام الهی استوار است.

٤- کلمهء قانون از اصل یونانی است و «در یك دورهء طولانی یعنی از زمان عباسیان تا تدوین عمدهء قوانین عثمانی در قرن های ١٥ و ١٦ این لفظ بیشتر بر مقررات اداری، مالی و جزائی والیان ایالات اطلاق می شد... از زمان سلاطین عثمانی «قانون» در مورد اعمال حاکمانه ای بکار برده می شد که از قلمرو حقوق اداری، مالی و جزائی بسیار فراتر می رفت. اولین «قانون نامه» که متعلق به زمان سلطان محمد دوم (١٤٨١-١٤٥١) است به همین زمینه ها محدود می شد. ولی یك قرن بعد، بر اثر اقدام ابوالسعود مفتی اعظم قسطنطنیه ... «قانون نامه» های دیگر برای مسائلی که تا آنزمان فقط در حیطهء شریعت بود، مثل حق ارضی، راه حل های قانونی عرضه می کرد.»
نگاه کنید به ماده «قانون» در Encyclopédie de l'Islam

۵- سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه. تهران. مادّه «نسخ»

٦- نگاهی به «*ادوار فقه*» نشان می دهد که چگونه عرف عرب جاهلی به احکام اسلامی تبدیل شد و در موارد زیر (به ترتیبی که در کتاب آمده) سابقه احکام در اجتماع پیشین چه بوده است: میراث، روزه، جهاد، خمس، غنیمت، وصیت، طلاق، زنا، زکوة، ربا و ... در جاهلیت واسلام.
(محمود شهابی، ادوار فقه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ١٣٢٩، ج ١، ص ١٢٩ تا ٣١٠).

۷- «یاسا نامهء» مغولان، قواعد رفتار با بیگانگان، مقررات لشکرکشی و جنگ، تقسیمات سپاه، مالیات، ارث، احوال شخصی و جز اینها بود.

BERTOLD SPULER; DIE MONGOLEN IN IRAN, 1955
AKADEMIE- VERLAG BERLIN S.373

۸- چنگیزخان «بر وفق و اقتضاء رای خود هر کاری را قانونی و هر مصلحتی را دستوری نهاد و هرگناهی را حدی پدید آورد و چون اقوام تاتار را خط نبوده است بفرمود تا از ایغوران، کودکان مغولان خط درآموختند و آن بأسها و احکام بر طوامیر ثبت کردند و آنرا یاسانامهء بزرگ خوانند و در خزانهء معتمدان پادشاه زادگان باشد. بهروفت که خانی بر تخت نشیند یا لشکری بزرگ برنشانند و یا پادشاه زادگان جمعیت سازند و در مصالح ملك و تدبیر آن شروع پیوندند آن طومارها حاضر کنند و بنای کارها بر آن نهند و تعبیهء لشکرها و تخاریب بلاد و شهرها بر آن شیوه پیش گیرند و در آن وقت که اوایل حالت او بود و قبایل مغول بدو منضم شد... آنچ از راه عقل محمود باشد از عادات پسندیده وضع نهاد و از آن احکام بسیار آنست که موافق شریعت است.» (علاء الدین عطا ملك جوینی، تاریخ جهانگشای، بسعی و اهتمام محمد قزوینی، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸.)

۹- SPULER, Ibid, S. 383

۱۰- و. و. بارتولد، خلیفه و سلطان ترجمهء سیروس ایزدی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۵۸ ص ٤٦. در پانوشت همان صفحه عبارت لغو یاسا چنین آمده: «ویرغو و قواعد چنگیزخانی مرتفع است.»

۱۱- نگاه کنید به «جمهوری» (ص ٦۰٦) و «قوانین» (ص ١٤٤٥) افلاطون در:
PLATO EDITED BY EDITH HAMILTON AND HANTINGTON CAIRNS. PLATO BOLLINGTON SERIES LXXI PANTHEON BOOKS NEW YORK 1966
پیش از یونانیان مجموعهء قوانین حمورابی (۱۷۹۲ - ۱۷۵۰ قبل از میلاد) پادشاه معروف بابل وضع شده بود.

۱۲- کتاب «قوانین» در همان چاپ. ص ۱۲۸۷، ۱۲۳۲و ۱۵۰۱ و نیز ۱۳٤۷

۱۳- صرفنظر از ریشه شناسی، معنای کامل کلمهء NOMOS(قانون) در یونانی به مفهوم «ساختگی، قراردادی، دست ساخته» یعنی خلاف طبیعت یا چیزهای طبیعی است. ظاهراً در مفهوم کلمه، اندیشهء قانون متعالی وجود نداشت. حتی قوانین افلاطون از قانونی برتر سرچشمه نمیگیرد. قانون رم اگرچه با NOMOS یونانی متفاوت است ولی منشاء حقانیت آن در عالم بالا نیست و نیاز قانونگذاران به یاری ایزدان در حد نیاز هر عمل سیاسی مهم است به یاری آنها و نه بیشتر. نگاه کنید به :

HANNAH ARENDT, ON REVOLUTION, PINGUIN BOOKS, 1973, PP. 186, 187

۱٤- نخستین قانون شرعی کلیسا در سال ٤۹ میلادی بوسیلهء حواریان که در بیت المقدس

گردآمده بودند، وضع شد. باین ترتیب کلیسا برای خود حق قانونگذاری و نقض احکام پیشین را قائل گردید و مسیحیت از نظام قانونی یهود جدا شد.

JEAN DES GRAVIERS, LE DROIT CANONIIQUE
(QUE SAIS- JE?) P.U.F. PARIS 1967 P. 29

توماس آکونیاس با استناد به عهد جدید، (رساله پولس رسول به رومیان ۲- ١٤) می گوید انسان می تواند وضع قانون کند هرچند که این حق در اصل - از راه آفرینش و طبیعت چیزها و ضرورت و قانونی که در آنهاست - از آن خداوند باشد.
نگاه کنید به توماس آکونیاس اثر یاد شده پرسش ۹۰

١۵- این جدائی در همهء زمینه ها، در ارزش ها، آداب، رفتار و جز اینها بود. فقط برای مثال یادآوری می شود که حق قضاوت یا جنگیدن سواره (شوالیه گری) از آن فئودال ها بود از سوی دیگر نه تنها از پرداخت مالیات معاف بودند بلکه آنرا به سود خود گرد می آوردند.

١٦- در بارهء «حق طبیعی» می توان مراجعه کرد به :

THOMAS HOBBES, LEVIATHAN; CHAPTER 14

LEO STRAUSS; NATURAL RIGHT AND HISTORY, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, CHICAGO & LONDON 1971

فصل چهارم :

حقوق و احکامِ مرتد، کافر و زن

مسلمان در «عهد» با خدا و به همین سبب صاحب حق است، و حق او در احکام کتاب (قانون) ضمانت اجرا یافته است. اما آنها که در عهد خدا نیستند (مشرك و مرتد و ذمّی)، از نظر حقوقی در چه موقعیتی قرار دارند؟

انسانی که دینی غیر از اسلام اختیار کند عهد با خدا را نپذیرفته و به زبان قرآن کافر است، یعنی چشم و چشمِ دلش را پرده ای پوشانده که از دیدن حقیقت (حق) عاجز است. در قرآن کافران دشمن خدا، پیغمبران، جبرئیل و میکائیل اند و خدا هم دشمن آنهاست (۲- ۹۸).

قرآن کتابی است که از سوی خدا فرو فرستاده شده، همهء آن از خداست، و دانندگان به همهء آن می گروند. اما اساساً آیا می توان به چنین کتابی نگروید؟ می توان کلام خدا را انکار کرد و به آن ایمان نیاورد؟ آری، اهل باطل به آن

نمی گروند. آنها برای گرویدن به قرآن از پیغمبر معجزه می خواستند غافل از آنکه معجزهء پیغمبر خودِ قرآن است.

«بگو ای پیغمبر اگر جن و انس متفّق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند هرگز نتوانند هرچند همه پشتیبان یکدیگر باشند.» (۱۷-۸۸). کافران می گفتند چرا پروردگار آیتی (نشانی) بسوی پیامبر فرو نمی فرستد و پروردگار می گفت: «بگو ای پیغمبر خدا بر اینکه آیتی بفرستد قادر است و لیکن بیشتر مردم نمی دانند* محققاً بدانید که هر جنبنده در زمین و هر پرنده که به دو بال در هوا پرواز می کند همگی طایفه ای مانند شما نوع بشر هستند ما در کتاب ... بیان هیچ چیز را فروگذار نکردیم ... * آنانکه آیات خدا را تکذیب کردند کر و گنگ در ظلمات جهل بسر می برند... (٦- ۳۷ و ۳۸ و ۳۹) البته یکسان نیستند آنها که به آیات خدا می گروند و آنها که نمی گروند. «فرقان» به معنای فرق گذارنده میان حق و باطل از نامهای قرآن است. خداوند در چند جا و از جمله در خودِ سورهء فرقان تمامی کتاب را «فرقان» نامیده: «تبارك الّذی نزل الفرقان ...بزرگوار آن پاك خداوندیست که قرآن (= فرقان) را بر بندهء خاص خود نازل فرمود تا ... اهل عالم را متذکر و خدا ترس گرداند.» (۲۵- ۱) قرآن نازل شد تا حق و باطل، ایمان و کفر و مسلمان و نامسلمان، از یکدیگر جدا و بازشناخته شوند. پس قرآن، فرقان (فرق گذارنده، جدا کننده و تمیز دهنده) است. همچنانکه خدا نیز بهترین داور و بهترین جدا کننده (خیر الفاصلین، ٦ - ٥۷) است.

آتش دشمنی دو جانبه و آشتی ناپذیری میان خدا و کافران زبانه می کشد. کافران بر خدا شریك می گیرند و او نیز در عوض دلهایشان را از ترس لبریز می کند و در آتش دوزخ جایشان می دهد. (۳ - ۱٥۱) آنها خدا را رها کرده به شیطان روی آورده اند و در راه شیطان (طاغوت) می جنگند (٤- ٧٦) زیرا دیو یار آنهاست و از عالم نور به ظلمت می افکندشان(۲-۲٥۷) آنها نه فقط به خدا عصیان ورزیده بلکه بر پیام آور او نیز شوریده و با وی دشمنی ورزیده اند. (٤-٤۲)

کافران یارای دیدن و شنیدن حقیقت را ندارند و از دریافت حق محرومند زیرا قهر

خدا بر دلها و گوشهایشان مهر نهاده و بر دیده هایشان پرده افکنده (۲-۷) نه می بینند و نه می شنوند. مَثَل کُفّار مثل کسانی است که صدایشان کنند و نشنوند گنگ و کر و بی خردند (۲- ۱۷۲). کافران را یکسان است بترسانی یا نترسانی ایمان نخواهند آورد(۲- ٦). در نتیجه دعوت پیغمبر را نیز نمی پذیرند و سخن او را انکار می کنند و سزای آنرا هم می بینند. آنها که کافر شدند و آیات ما را تکذیب کردند در آتش جاوید خواهند ماند(۲- ۳۹). و در روز حساب آرزو می کنند که ایکاش با خاك یکسان بودند(٤ - ٤۲). این زیانکاران را نه تنها خدا نمی بخشد(٤ - ١٦٨). بلکه در دنیا و آخرت به عذابی سخت گرفتارند(۳ - ٥٦).

در برابر این سرنوشت هولناك و ابدیِ پس از مرگ، آنها در زندگی نیز سرنوشت بهتری ندارند. بی یار و یاورند نباید آنها را دوست گرفت و اگر مخالفت کردند در هرکجا و در هر حال که باشند باید کشته شوند(٤ - ۸۹).

با اینهمه کافران همه از یکدست و در انکار حق، همه در یك مرتبه نیستند. کفر نیز درجات و مراحلی دارد. قرآن خودْ آنها را به دو گروه بزرگِ مشرکین و اهل کتاب تقسیم می کند(۲- ۱۰٥). شرك بدترین نوع کفر است. خدا یکی است و جز او خدائی نیست. این حقیقت اصلی را، که سرچشمه و سرآغاز هر حقیقت دیگری است، نپذیرفتن و برای خدا شریك قائل شدن گناهی است که هرگز بخشوده نمی شود. و اما اهل کتاب (یهود و نصارا)، اگر چه به اسلام نگرویده اند، اما اگر به یگانگی خدا و روز رستاخیز ایمان داشته باشند درهای رحمت الهی به رویشان بسته نیست و عمل نیکشان به حساب می آید (۲- ٦۲ و ٥- ٦۹). مرتدّان و منافقان، آنها که از اسلام روی گردانده و یا آنها که بقصد دشمنی با خدا و پیغمبر به دروغ به آن گرویده اند، کافرند و توبه شان پذیرفته نیست.

در نظر قرآن که فارق (فرق گذارنده - بازشناسنده) میان ایمان و کفر است، نوع بشر به دو گروه بزرگ مسلمان و کافر تقسیم می شود:

مسلمان دوست خدا و پیغمبر، و کافر دشمن خدا و پیغمبر است. مسلمان در دنیا و آخرت رستگار و کافر گمراه و در دنیا و آخرت در عذاب است.

احکام مسلمان و کافر در کتاب خدا آمده و تکلیف آنها از نظر دینی در دنیا و آخرت روشن است. تفاوت آنها جوهری و ماهوی است. هر یك از هستی و عالمی دیگرند. یکی الهی و یکی شیطانی است. همچنانکه وضع آنها در برابر خداوند بکلی متضاد است موقع آنها در قبال اجتماع و در زندگی روزانه نیز یکی نیست و از نظر حقوقی وضع کاملاً متفاوتی دارند.

در اسلام، اساس رابطهء انسان و خدا عهدی است که میان آن دو بسته شده. دو طرف این پیمان مانند هر پیمان دیگری دارای تکالیف و حقوقی هستند. خدا می پذیرد که بندگانش را راهنمائی کند و در نتیجه دین را با بعثت محمد و نزول قرآن به کمال می رساند. با انجام دادن این «تکلیف»، ایمان و عمل بندگان به دین، حقی است که به خدا تعلق می گیرد. و اما تکلیف بندگان پیروی از راهی که خدا نموده یعنی همین ایمان و عمل به دین است که راه و رسم و مرز و مسیر آنرا شریعت به دقت ترسیم کرده. انسانی که به تکلیف عمل کند امانت دار خدا بر خاك (۳۳- ۷۲) است و حقوقی که بدست می آورد رستگاری در دو دنیا، بهشت و محشور شدن با خداست برای همیشه. آدمی به مقامی برتر از فرشتگان، به جائی می رسد که «بجز خدا نبیند». انسان به هر نسبتی که از تکالیف خود شانه خالی کند و از صراط مستقیم شریعت منحرف شود، به همان نسبت از رستگاری دور شده و حقوق خود را از دست می دهد تا جائیکه ممکن است بجای راه خدا یکسره به راه شیطان برود و با او محشور شود. در این حال تنها حقی که برای او باقی می ماند، زیان دنیا و آخرت و عذاب ابدی دوزخ است.

به این ترتیب، در اسلام بشر بودن به خودی خود هیچ حقی برای کسی ایجاد نمی کند و «حقوق بشر» چون حقیقتی کلی و مجرد، امری بی معنی است. بشر بودن بجای حق، نخست ایجاد تکلیف می کند و سپس با عمل به تکلیف، حقوقی برای بشر ایجاد می شود. بسته به اینکه آدمی چگونه به تکالیف خود عمل کند معلوم می شود که چگونه بشری و دارای چه حقوقی است.

اینك می توان پرسید که در نظر اسلام کافران دارای چه حقوقی هستند. آنها که

خدا را نمی پرستند و بر او شریك گرفته اند، عهد الست را ندیده گرفته و از این پیمان ازلی بیرون مانده اند و در نتیجه نمی توانند از موهبت های آن برخوردار شوند، چون هیچ تکلیفی در برابر خدا نپذیرفته اند دارای هیچ حقی نیستند.

کسی صاحب حق می شود که «حق» را بشناسد و آنکه خدا را به خدائی نشناسد (کافرِ مشرك) نه تنها دارای حقی نیست بلکه اساساً وجودِ حقوقی ندارد و در فقه اسلامی هر عمل حقوقی او در زمینهء خصوصی و عمومی از خرید و فروش و داد و ستد گرفته تا ازدواج و طلاق و هر عقد و قرار و معاملهء دیگر باطل و مثلِ نبوده (کَاَنْ لَمْ یَکُنْ) است. اساساً پیش از آنکه از هر نوع عمل حقوقی چنین کسی گفتگو به میان آید، زندگی و موجودیت جسمانی او (مشرك) مورد قبول نیست.تا چه رسد به اعمال حقوقیش. به چنین کسانی باید اسلام را ابلاغ کرد اگر پذیرفتند که چه بهتر و گرنه در صورت امکان باید در راه خدا با آنها جنگید.

این برداشت و رفتار سخت و بی گذشت در برابر منکران وجود خدا یا مشرکان در آغازِ کار که اسلام پیوسته در پیشرفت و گسترش بود به مانع عبور ناپذیری بر نمی خورد اما پس از آنکه جهش و گسترش نخستین فرونشست و امپراطوری اسلام با مرزهای ثابت بوجود آمد. ناچار رابطهء سیاسی و بازرگانی و تماس های گوناگون با مردم و اقوامی برقرار شد که همهء آنها پیرو دین هائی که اسلام به رسمیت می شناخت و می پذیرفت (یهود، نصارا و تا حدی مجوس و صابئین) نبودند. مسلمانان باید اسلام را به این کفار ابلاغ می کردند و اگر نمی پذیرفتند شرعاً مکلف بودند که با آنها بجنگند. به همین سبب آنها را کافر حَربی و سرزمینشان را دارالحرب می گویند و از «واجبات کشتن کافر حربی است هرگاه مسلمان نشود»[1] اما با وجود این تکلیف شرعی، جنگ و کشتار دائمی این کفار در عمل امکان پذیر نبود. در نتیجه از نظر فقهی نوعی صلح موقت (که از ده سال تجاوز نکند)، ولی قابل تجدید و تمدید، بین دارالاسلام و دارالحرب قائل شدند و حقوقی محدود و مشروط برای کافر حربی در نظر گرفتند که برای تجارت، رسالت، سفر و غیره بتواند از سرزمین مسلمان بگذرد و از حمایت موقت اسلام برخوردار شود. کافرانی که اینگونه جان و

مالشان «امان» می یافت و در حمایت حکومت اسلامی قرار می گرفتند «مستأمن» نامیده می شدند.

مرتد، یعنی مسلمانی که از اسلام روی برگرداند، پیمان با خدا را شکسته و مانند مشرك و کافر حربی مهدورالدم است. قرآن می گوید: مسلمانی که از دین خود برگردد و در کفر بمیرد اعمالش در دنیا و آخرت تباه است، دوزخی و در عذابی جاودان است. نفرینش می کنند و رنجش هرگز کاسته نمی شود مگر آنها که توبه کنند که خدا آنها را می بخشاید، اما نه همه بلکه ساده لوحان و فریب خوردگان را وگرنه آنها که بعد از ایمان کافر شوند عذرشان پذیرفته نیست.

همچنین قرآن تأکید می ورزد: آنها که بعد از ایمان کافر شدند و بر کفر خود افزودند هرگز توبه آنها پذیرفته نمی شود. و آنها که بعد از ایمان کافر شدند و باز ایمان آوردند و سپس به کفر بازگشتند و برآن افزودند هرگز از سوی خدا بخشیده نمی شوند، مرتد را خدا دیگر راهنمائی نخواهد کرد (آیه های ارتداد دیده شود: ٢- ٢١٧، ٣- ٨٦ تا ٩١، ٤- ١٣٧، ٥- ٥٤، ٩- ٦٦و ١٦- ١٠٦)

البته مرتد باید بالغ، عاقل و مختار باشد. چنین مرتدی خواه مسلمان زاده و خواه نومسلمان، از دیدگاه اسلام با خیانت به «عهد» وجود حقوقی خود را نفی کرده است. بلوغ، عقل و اراده شرط های لازم هر عقد و قرارداد و هر عمل حقوقی است. کسی که واجد این شرط هاست وقتی مرتد شد شانه از زیر بار تکلیف هائی که برعهده داشت خالی کرده است و از آنجا که حق از تکلیف زاده می شود آنکه تکلیفی نپذیرد صاحب حق نیست. یعنی خداوند و به پیروی از او امت اسلام در برابر مرتد هیچ تکلیفی ندارند. او به خواست خود از امت، از «جامعه حقوقی» اسلام بیرون رفته و با این کار همهء حقوق خود را از دست داده است. موقع حقوقی مرتد در حقیقت مانند کسی است که در عربستان پیش از اسلام، قبیله اش را رها می کرد یا از آن رانده می شد و خویشاوندیِ (عهد) او با قبیله می گسست.

در فقه، مرد مرتد باید کشته شود. در بارهء زن مرتد اختلاف است بین حبس یا مرگ. بحث حقوقی در نظرها و اختلاف مکتب های چهارگانه اهل سنت یا شیعیان

منظور نیست. در اینجا فقط با اشاره ای به کلیات یادآوری می کنیم که معمولاً عقیده دارند باید مرتد را توبه و سه روز مهلت داد تا به اسلام بازگردد یا به تعبیر دیگر پیمان با خدا را تجدید کند، «پس اگر مسلمان نشود او را باید کشت» (جامع عباسی ص ٤٢٤) تصرف مرتد در اموالش، هبه، آزاد کردن غلام، وصیت، ازدواج، طلاق و کارهای حقوقی دیگر - در موردهای متفاوت و بسته به مکتب های مختلف - یا باطل است یا به حال تعلیق درمی آید. با وجود اختلاف نظر در فتواها و حکم ها، دریافت کلی فقه اسلامی از وضع حقوقی مرتد یکی است: ارتداد پذیرفته نیست. توبه یا مرگ، دو راهی که در برابر مرتد وجود دارد، هر دو به نفی او بعنوان مرتد می انجامد، یکی به نفی عقیدتی و دیگری به نفی جسمانی. جامع عباسی می گوید «توبه مرتد فطری به حسب ظاهر مقبول نیست و تصرفات او چون هبه و عتق و تدبیر و وصیت صحیح نیست و زن او فی الحال عدّهء وفات نگاه میدارد و اگر چه به او دخول نکرده باشد، بر قول اقوی. و میراث خوار ترکه او را میانه خود قسمت می کنند و اگر چه او را نکشته باشند.» (ص ٤٢٤)

نفی مرتد در اینجا به روشنی نشان داده شده. ارتداد برابر است با عدم حیات و حق. اگر توبه پذیرفتنی نباشد، یعنی مرتد در همه حال کشتنی است. و زن فی الحال عُده وفات نگاه می دارد مثل اینکه شوهر او مرده باشد و میراث خواران مرده ریگ او را قسمت می کنند مثل اینکه موّرثشان مرده باشد اگرچه او را نکشته باشند.

مرتد نباید وجود داشته باشد و کسی که نیست یا نباید باشد، طبعاً صاحب حق هم نیست. بنابر این، شخص بعنوان مرتد، شخص حقوقی نیست و وجود حقوقی ندارد.

با خروج از اسلام، مرتد که پیغمبر، کتاب و دین خدا را نفی می کند متقابلاً وجودش از جانب خدا و اسلام نفی می شود. تعهدی که عهد الست بین بنده و خداوند ایجاد می کند نه تنها دوسویه، بلکه دارای ارزش معنوی و اخلاقی یکسان است بدین معنی که تکالیف هر دو طرف الزام آور است. هر دو باید به عهد خود وفادار باشند و اگر انسان پیمان شکنی کرد خدا و مؤمنانِ به او (امت اسلام) نیز در برابرْ هیچ تعهدی ندارند. آفریده ای که در پیمان با آفریدگار است از پیمان که بیرون رفت در حکم

آنست که از عالم آفرینش بیرون رفته باشد و دیگر در شمار زندگان نباشد.

در اجتماع جاهلی که جنگ از لوازم روزانهء زندگی بود بطوریکه «ایام (روزهای) عرب» بمعنی جنگهای عرب، و مفهوم «روز» و «جنگ» هر یکی یادآور دیگری و قرین و همزاد یکدیگر بودند، در چنین اجتماعی محمد دین اسلام را آورد که به معنای صلح، سَلَم و تسلیم است. اما نه در برابر مخلوق. اسلام در برابر مخالفان بهیچوجه سرتسلیم و آشتی ندارد. نه قرآن چنین چیزی را نشان می دهد و نه زندگی پیغمبر که خود به فرماندهی مسلمانان در جنگهای بسیار شرکت جست. برعکس اسلام همان سرشت مبارز و جنگاور خاستگاه خود را نگهداشت و هنوز هم دارد. اما اسلام دین تسلیم است در برابر پروردگار و خواست او. مسلمان کار خود را به خدا وامیگذارد، یعنی اراده و سرنوشتش را در دو دنیا به او تسلیم می کند. مسلمان «عبدالله»، یعنی بندهء خداست به معنای واقعی کلمه. در عوض خدا، که مالك واقعی اوست، راه رستگاری (شریعت) را به وی می نماید و از گمراهی در امانش می دارد. مسلمان در برابر خدا و دین او صاحب سرنوشت و ارادهء خود نیست تا از مسلمانی بیرون رود، خواه به دین دیگری درآید و خواه درنیاید. اسلام حصاری دو در است که در خروجی آن فقط به روی آخرت باز می شود. کسی که در این حصار به دنیا آمد یا به آن وارد شد فقط حق دارد از همان یگانه در خروج بیرون برود. یعنی باید در اسلام بمیرد. «بازآمدنت نیست چو رفتی، رفتی»

در اسلام کافران از یکدست نیستند. اهل ذمّه کفاری هستند که قرآن آنها را اهل کتاب می نامد، یعنی پیروان دین هائی که اسلام آنها را به رسمیت می شناسد، دارای پیغمبر مرسل و صاحب کتاب آسمانی هستند؛ یعنی در درجه اول یهود و نصارا (مسیحیان) و سپس با تفاوت هائی صابئین و مجوس (زردشتیان).

اهل ذمّه پیروان دین های توحیدی هستند و کتاب هایشان آسمانی است (اگر چه به عقیده مسلمانان در آنها تغییراتی داده اند). یهود و نصارا وارث سنت ابراهیمی اند که اسلام خلف صدق و کامل کننده آنست. آنها راه دین را - که یکی بیش نیست - تا پایان ادامه نمی دهند و شریعت را به کمال نمی پذیرند ولی بهر تقدیر

خدا را به خدائی می شناسند و جز او دیگری را نمی پرستند و از پیغمبری که فرستاده‌ء اوست پیروی می کنند. بنابراین آنها در قبال خدا تکالیفی -نه تمام- بعهده گرفته اند و در نتیجه از حقوقی البته ناتمام برخوردارند.

ذمّه به معنای عقد، پیمان، قرارداد، تعهد و وظیفه است و دوطرف دارد: امت اسلام اهل کتاب را می پذیرد و به آنها اجازه می دهد که طبق شرایطی در میان مسلمانان زندگی کنند. آنها در ذمّه و تحت حمایت اسلامند. در مقابل آنها نیز ملزم می شوند که به شرایط تعیین شده وفادار بمانند و به آن عمل کنند.

«محققاً هر مسلمان و یهود و نصاری و ستاره پرست که از روی حقیقت، ایمان به خدا و روز قیامت آورد و عمل خوب کرد آنها از جانب پروردگار به اجر و ثواب رسند و هیچگاه در دنیا و عقبی بیمناك و اندوهگین نخواهند بود.»(۲-۶۲)

در این آیه تساهل و گذشت نسبت به اهل ذمّه دیده می شود زیرا امکان اینکه بتوانند از بیم و اندوه نجات یابند وجود دارد البته به شرط آنکه نخست آن تفاوت بنیادی میان مسلمان و کافر (ذمی) را که بدون خواست و اراده آنها بوده و در آن بدنیا آمده اند - تفاوتی که چون نقص عضوی مادرزاد با آنها و درآنهاست - بپذیرند.

آیه شصت و چهار سوره‌ء آل عمران را نیز پاره ای نشان مدارای اسلام نسبت به اهل کتاب (ذمّی) می دانند: « ای اهل کتاب بیائید از آن کلمه‌ء حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم که بجز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریك قرار ندهیم و برخی برخی را بجای خدا به ربوبیّت تعظیم نکنیم. پس اگر از حق روی گردانند بگوئید شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم.» ولی در آیه هائی دیگر به زبانی دیگر از آنها یاد می شود مثلاً: «با هر که از اهل کتاب ایمان بخدا و روز قیامت نیاورده و آنچه را خدا و رسولش حرام کرده حرام نمیدانند و به دین حق نمی گروند، قتال و کارزار کنید تا آنگاه که با ذلت و تواضع به اسلام جزیه دهند.»(۹- ۱۲) اهل کتاب یا باید در اعتقاد (ایمان به خدا و قیامت) و عمل بدان (حرمت آنچه که پیغمبر اسلام حرام دانسته و گرویدن به حق) حکم اسلام را بپذیرند و

با «ذلت و تواضع» جزیه را نیز بپردازند و یا آماده‌ء قتال و کارزار باشند.

و اما شرایطی که با رعایت آنها ذمّی می تواند در میان مسلمانان بسر برد در کلیات همانند است و اگر اختلافی میان فقها باشد در جزئیات است. برای اطلاع از آنها می توان به مجموعه های فقهی مراجعه کرد. ***توجه ما بیشتر به استنباط و تصور اسلام است از پیروان دین های دیگر و در نتیجه رفتار مسلمان مؤمن با کسی که به دین او نیست، یعنی با «دیگری».***

فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی و شیخ بهاء الدین عاملی هر دو فقیهند، یکی سنّی و دیگری شیعه. از نظر تاریخی به هم نزدیك و هر دو متعلق به دوره ای هستند که دین نقش اساسی در ساخت «سیاسی - اجتماعی» تاریخ ایران داشته است. از طرف دیگر هر دو با اصفهان (با اهمیتی که داشت) پیوندی داشتند. یکی در آن زیست و پرورش عقلی یافت و دیگری شیخ الاسلام آن شهر بود. تصور آنها از کافر ذمّی که دینش را اسلام قبول دارد (نه هرکافری) و رفتاری که باید با وی کرد چنین است:

«... سیوم آن که سوار نشوند (ذمیّان) بر اسب و نه بر استر و نه بر درازگوش که آن را زین کرده باشند. و می توانند که سوارگردند بر استر و مرکبی که او را پالان کرده باشند. و ایشان را منع کنند از آن که شمشیر بندند و سلاح بردارند و لجام نقره و طلا راست کنند. و ایشان را توقیر نکنند، و در مجلس بر صدر ننشانند. و حرام است با ایشان دوستی ورزیدن و مخالطت کردن. و ایشان را منع کنند از آن که عمامه بندند و طیلسان سازند و کمخا پوشند و کتان جامه کنند، و امثال این تکلفات در لباس.

چهارم آن که غیار پوشند، و غیار آنست که بر بالای جامه های خود که ظاهر باشد چیزی دوزند که رنگ او مخالف رنگ جامه‌ء ایشان باشد. و اولی به یهود زرد است و به نصاری کبود و خاکستری رنگ و به مجوس سیاه یا سرخ».(۲)

شیخ بهائی دوازده شرط برای ذمیّان قائل شده که با قبول و عمل بدانها می توانند در میان مسلمانان بسر برده و از حمایت اسلام برخوردار شوند و اگر به این

شرط ها خلل رسانند یا بخلاف عمل کنند «حربی» می شوند یعنی کشتنشان واجب است. از آن جمله آنستکه ذمیّان «اظهار منکرات در شهر اسلام نکنند چون شراب و گوشت خوك خوردن و نکاح مادر و خواهر(!) و غیر اینها کردن. شرط یازدهم آنکه احداث عبادت خانه ها در دار اسلام نکنند و آواز خود را در خواندن کتابهای خود بلند نسازند و ناقوس نزنند و خانه های خود را بلندتر یا برابر خانه مسلمانان نسازند بلکه پست بسازند و به این شروط اگر خلل رسانند و در عقد جزیه شرط کرده باشند و آنها را نکنند حربی می شوند. شرط دوازدهم آنکه به طریقی بگردند که از مسلمانان متمیّز شوند به اینکه لباس ایشان غیر از لباس مسلمانان باشد. یا چاروای سواری ایشان غیر چاروای سواری مسلمانان باشد. و بر یك طرف سوار شوند یعنی هر دو پای خود را بر یك جانب او بزند و بر اسب سوار نشوند و بر زین ننشینند و شمشیر و سلاح نبندند و نصاری زنار بر میان نبندند و زنان ایشان نیز به نوعی بگردند که از زنان مسلمانان متمیّز شوند و در جاده راه نروند بلکه از جاده منحرف شوند و لقب و کنیت بر مولود خود نگذارند و این شرط دوازدهم را مجتهدین ذکر کرده اند اما در حدیث نیست». (۳)

همین استنباط و رفتار را چند قرن پیشتر فقیه و عالم بسیار بزرگتری که حیطهء نفوذ دینی و معنویش سراسر دنیای اسلام را در بر می گرفت، یعنی غزالی، چنین بیان کرده است:

«بدان که درجهء مخالفان حق تعالی متفاوت است؛ خشم و تشدید با ایشان باید که متفاوت بُوَد:

درجهء اول کافران اند، اگر از اهل حرب باشند، خود دشمنی ایشان فریضه است و معاملت با ایشان کشتن و بنده گرفتن است.

درجهء دوم، اهل ذمّت اند، دشمنی با ایشان فریضه است و معاملت با ایشان آن است که ایشان را حقیر دارند و اکرام نکنند و راه بر ایشان تنگ دارند در رفتن. اما دوست داشتن ایشان به غایت مکروه است و باشد که به درجهء تحریم رسد، که خدای تعالی می گوید: لا تَجِد قوماً یؤمنون بِاللّه و الیَوم الاخِرِ یُوادُونَ مَن حاد اللّه و

رَسولَهُ. و رسول(ص) می گوید: « هر که به خدای تعالی و به قیامت ایمان دارد ، با دشمنان خدای تعالی دوست نباشند. » اما ایشان را ولایت دادن و به عمل فرستادن و بر ایشان اعتماد کردن و بر مسلمانان مسلط کردن، استخفاف بُوَد بر مسلمانی، و از جملهء کبایر باشد». [٤]

فقهای دیگر نیز نظری خوشتر از اینها نسبت به ذمیان نداشته اند. مثلاً محقق حلی فقیه معروف شیعه (قرن هفتم) می گوید:

«مستحب است که ذمی را ملجاء کنند به تنگترین راه ها و نگذارند که بر اصل جاده راه برود ... و یا هر خانه و مسکنی که ذمّی از نو می سازد، جایز نیست که بلندتر کند عمارت آنرا از عمارت مسلمانانی که در همسایگی او می باشند و جایز است مساوی بودن آن بنا بر اشبه» [٥]. علاّمه حلی جهاد با این کسان را واجب می داند: «یکی کسانیکه سرکشی می کنند بر امام زمان از طایفهء مسلمانان، و یکی اهل ذمّه اند و ایشان یهود و نصاری و مجوس اند در وقتی که شرایط ذمه را بعمل نیاورند، و یکی سایر کفاراند» [٦]. نه تنها کافران بلکه حتی مسلمانانی که «سرکشی می کنند بر امام زمان»! بدین گونه، به گفته این علامه تنگ نظر و خشك اندیش حتی جهاد با اهل سنت نیز از واجبات است! و اما در باره ذمّیان، امروز نیز فقها به همان نظر و عقیدهء پیشینیان خودند.

خمر، سگ، خوك، مردار، خون، مدفوعات، شیر حیوانات حرام گوشت در شمار نجاسات است. در مذهب شیعه جسد و کافر را نیز باید به آنها افزود. در مورد نجس بودن کافر استناد شیعه به این آیه است: «ای کسانی که ایمان آورده اید محققاً بدانید که مشرکان نجس و پلیدند ...» [٧] (۹- ۲۸) تفسیر سنیان چیز دیگری است ولی برای فقهای شیعه همین اشارهء قرآن برای نجس بودن نه فقط مشرکان بلکه همهء کافران کافی است [٨].

«کافر یعنی کسی که منکر خداست یا برای خدا شریك قرار می دهد، یا پیغمبری حضرت خاتم الانبیاء محمد بن عبدالله را قبول ندارد نجس است» [٩] به این ترتیب کفار ذمّی که خدا را انکار نمی کنند و بر او شریك نمی گیرند اما

پیغمبران خود را قبول دارند نه پیغمبر مسلمانان را، نجس اند و سرتاپایشان پلید است «تمام بدن کافر حتی مو و ناخن و رطوبت های او نجس است.»[۱۰]

نه تنها زنده که مرده‌ء مسلمان و کافر هم یکی نیست: «مرده‌ء مسلمان را تشریح نمی توان نمود، و اگر تشریح کنند حرام است، و برای قطع سر او و قطع سایر اعضاء او دیه است که در کتاب تحریر الوسیله ذکر نموده ام. ولی تشریح مرده‌ء غیر مسلمان جایز است و دیه ندارد چه اهل ذمه باشد و چه نباشد.»[۱۱] تفاوت آشکار است. جسد مرده مسلمان دارای حرمتی است که نمی توان به آن دست یازید. تشریح آن موجب هتك حرمت و در نتیجه گناه است و دیه دارد.

در نظر کلینی اساساً آفرینش مسلمان و کافر از یك گوهر نیست. بنا به حدیثی که او از قول امام چهارم شیعیان نقل می کند خداوند قلوب مؤمنان را از طینت علیین و قلوب کفار را از طینت سجیّن آفرید[۱۲]

سرشت مؤمن و کافر فقط متفاوت نیست بلکه متعلق به دو دنیای کاملاً متضاد است. یکی متعلق به عالم بالا، الهی و مقدس است و دیگری از عالمی پست و پلید و شیطانی. میان مسلمان و کافر مرزی عبور ناپذیر وجود دارد. آنها در ذات خود و حتی پیش از آنکه به دنیا بیایند - در آفرینش الهی - از یکدیگر جدا و بیگانه اند. همین تفاوت ماهوی سبب می شود که دنیا و آخرت آنها یکسان نباشد، یکی رستگار باشد و یکی گمراه. یکی در بهشت باشد و یکی در دوزخ.

چرا با وجود محرومی، خواری و بی حقّی که برای ذمّی وجود دارد، مسلمانان می گویند ذمّی در ذمه، در عهده و تحت حمایت اسلام است؟ ذمی شرایطی را می پذیرد و اسلام از او حمایت می کند؟

آنچنانکه حجت الاسلام غزالی می گوید ذمّی مخالف حق تعالی است. آیا همین که به چنین کسی اجازه داده می شود (طبق هر شرطی) در میان مسلمانان زندگی کند، خود کمال حمایت نیست؟ مسلمانان اهل حق و نامسلمانان دشمن حقند. بهمین سبب صِرف اجازهء زندگی و ادامهء حیاتِ دشمنان حق در میان اهل حق را «لطف و

گذشتی» می دانند که به حمایت تعبیر می شود.

ذمی، کافرْ و چون هر کافرِ دیگری منکر حق (خدا- حقیقت) است و منکر حق صاحب حق نیست. اسلام تحت شرایطی به چنین کسی حقوقی می بخشد، پس از او «حمایت» می کند. در نظر مسلمان، ذمّی بعنوان دشمن حق وجود ناقص و ناتمامی است. در مقامی پست تر از مسلمانان و در حکم معلولی است در میان تندرستان. برای اینکه بتواند ادامهء حیات بدهد باید خود را در اختیار آنها بگذارد و به فرمان آنان درآید. اینکه ذمّی موجودی ناقص و بقول کلینی از سرشت پست تری است (طینت سجیّن) سبب می شود که حقوق او با مسلمانان که از سرشتی برترند (طینت علیین) برابر نباشد. حق هر کسی در خور سرشت اوست. و آنکه به حق راه دارد (مسلمان) با «حمایت» از آنکه قلبش به روی حق بسته است (ذمیِ کافر) ادامهء حیات او را ممکن می سازد.

همین که اسلام از ذمی حمایت می کند بمعنی آنست که یکی ناتوان و محتاج حمایت است و دیگری توانا و حمایت کننده. یکی صغیر است و دیگری سرپرست او. ذمّی که خود را تحت حمایت قرار می دهد، یعنی بنا بر قانونی که مال او نیست (قانون اسلام) حقوق خود را به دیگری می سپارد، از خود سلب اهلیت حقوقی و در نهایت سلب هویت اجتماعی می کند و ناچار آنها را به دیگری (مسلمان) وا می نهد و باین ترتیب هویت دینی (در مورد نصارا) و هویت قومی و دینی (در مورد یهود و مجوس) خود را نگه می دارد. بزبان دیگر ذمی برای اینکه در جامعهء حقوقی مسلمانان هویت خود را حفظ کند از صورت شخص حقوقی بصورت صغیر، مهجور یا مجنون در می آید تا دیگری (رشید و بالغِ صاحب حق) حقوق او را استیفا کند.

حق حاکمیت از جمله اساسی ترین حقوقی است که ذمی به آن دسترسی ندارد. او حق حکومت، سپاهیگری و قضاوت ندارد و وسائل آنها را نیز نمی تواند احراز کند. حق حاکمیت اجتماعی ندارد. ولی در حقوق خصوصی و احوال شخصی (ازدواج، طلاق، ارث و غیره)، ذمی آزاد است که به قوانین دین خود عمل کند. اجرای قانون و داوری در این زمینه ها حق امت مربوطهء ذمّی است.

کافرِ مشرك یا زندیق (دهری) که دینی ندارد، یا اگر داشته باشد پذیرفته

نیست، در زمینهء احوال شخصی هم هیچ حقی ندارد.

ذمیّان در شمار شهروندان جامعهء حقوقی مسلمانان نیستند. شهروندی مفهومی جدید، و برابری نظری همگان در برابر قانون نخستین شرط لازم آنست. اهل ذمّه از نظر اجتماعی افرادی هستند با حقوقی ناقص و ناتمام. آنها بعنوان «خارجی» در داخل امت، فرو دست و نابرابرند و چون نابرابرند شهروند نیستند. تازه برای اینکه به همان مرتبهء فروتر برسند، تکالیفی مانند پرداخت جزیه و غیره دارند که دیگران ندارند. آنها نه در حق با دیگران برابرند و نه در تکلیف.

فقهای سنّی و شیعه در کلیات شرایط و تکالیف ذمّی اختلاف نظر اساسی ندارند. همچنین بطور کلی مانند علامه حلّی عقیده دارند که اگر ذمّی به شرط های تعیین شده عمل نکند و تکالیف خود را در میان امّت اسلام بجا نیاورد حربی می شود یعنی قتلش واجب است و باید او را کشت.

چرا فرو نهادن تکالیف ذمی جرمی چنین سنگین است بطوریکه مستوجب سخت ترین مجازات یعنی قتل می شود نه «حدود» دیگر؟ این داوری شدید بیگمان علت های عقیدتی، تاریخی و اجتماعی گوناگون دارد ولی شاید از جمله بتوان گفت که از نظر حقوقی ذمّی اقلیّتی در میان اکثریت مسلمانان نیست.

اکثریت و اقلیت از نظر حقوقی و سیاسی مفهومی بورژوائی و مربوط به نظامهای دموکراسی است. در چنین نظام هائی جامعهء حقوقی از افراد ملت که همگی تابع حاکمیت دولتِ ملّی واحدی هستند تشکیل می شود، نه از امّت که افراد آن مؤمنان به دین واحدی هستند. در نظام دموکراسی اراده افراد ملت منشاء قانون است و همهء افراد در برابر آن نظراً دارای حقوق مساوی هستند. افراد متساوی الحقوق یك ملت، «شهروندان» یکدیگرند. از آنجا که هر شهروندی دارای حقی مساوی با دیگری است و از آنجا که سرچشمهء قانون ارادهء آنهاست، ناچار ملاك وضع قانون خواست اکثریت شهروندان است. خواست اقلیت، وضع قانون نمی کند و موجب حاکمیت

نمی شود. ولی اقلیت دارای حقوقی کمتر از اکثریت و در برابر قانون در مقامی متفاوت با آن نیست. از این گذشته اکثریت و اقلیت مفهوم و واقعیتی اجتماعی و سیاسی است نه دینی و مابعد طبیعی. در صورتیکه رابطهء مسلمان و ذمّی سرچشمه تاریخی دیگری دارد و مبتنی بر استنباط بکلی متفاوتی است.

در اجتماع عربستان جاهلی که قبیله دستگاهی خود مختار و خودبسنده بود و هیچ «نهاد» حاکمی برتر از آن وجود نداشت، هر قبیله به منزلهء سازمانی بسته ضامن اجرای عرف یا قانون و قرار خود و استیفای حقوق افراد قبیله بود. بیرون از قبیله برای فرد حق و قانونی وجود نداشت.

در نظام قبیله ای «فردیت» وجود نداشت. فرد نه به خودی خود بلکه بعنوان عضو قبیله دارای «هویت اجتماعی» می شد و شخصیت می یافت. خودِ این تمیزِ میان فردِ فی حد ذاته و فردِ پیوسته به گروه (قبیله)، یا جدائی میان شخصیت حقوقیِ فرد و حقوقِ گروه اجتماعی و غیره، همه استنباط ها و مفهوم های جدیدی است که در گذشته نظام قبیله ای از آنها بیگانه بود. باری، بیرون از قبیله فرد صاحب حق نبود و حتی وجود جسمانی او هیچ تأمینی نداشت. به همین سبب فردی که به هر مناسبتی بدون قبیله و تنها میماند برای ادامهء حیات ناچار می بایست بنا به رسم و عرف معینی بعنوان «جار» یا «مولی» به قبیله ای بپیوندد و به پناه آن درآید. چنین کسی طبق شرایطی از حقوقی (محدودتر از حقوقِ اهل قبیله) برخوردار می شد، او «مشتری» قبیله بود و در موقعی میان بنده و آزاد قرار می گرفت.

بنا به همین رسمِ قبیله ای، کسانیکه جزء قبیلهء (امت) اسلام نباشند، اگر دینشان پذیرفته باشد (اهل کتاب) می توانند طبق شرایطی به پناه اسلام درآیند (ذمّی) و دارای حقوقی بیش از بنده و کمتر از مسلمان شوند.

دیگرانی که نه مسلمان باشند و نه ذمّی از نظر حقوقی و جسمانی در جامعهء مسلمانان (امت) پذیرفته نمی شوند. مثل فردی بی قبیله اند که نه صاحب حق است و نه جانش در امان است. به همین سبب از مشرك و مرتد نمی توان جزیه گرفت. پرداخت جزیه از «حقوق» ذمی هاست، مالیاتی است که می پردازند و در عوض اجازه

اقامت در جامعهء مسلمانان می یابند.

مانند احکام دیگر، در مورد کافران و رفتار مسلمانان با آنان نیز همان دریافت و آیین زندگی قبیله ای عرب جاهلی با تغییراتی صوری به اسلام راه یافته است.

پس از پیروزی اعراب بر ایران، روش های فاتحان برای اینکه بومیان شکست خورده را به دین اسلام درآورند خود ماجرای درازی است که برای آگاهی از آن باید تاریخ ها و آثار مربوطه را دید. امّا صد سالی پس از فرو ریختن امپراطوری ساسانیان، گروه انبوهی از زرتشتیان، بویژه از خراسان ترك وطن کردند و به جزیرهء هرمز و از آنجا به هندوستان پناه بردند و در سنجان و بعدها در سورات ماندگار شدند که شرح آوارگی آنها را در «قصه سنجان» می توان خواند. ادبیات زرتشتیان و از جمله آثار زرتشت بهرام پژدو (قرن هفتم) نشان می دهد که در دوران اسلامی این گروه ذمی (مجوس) در سرزمین پدری خود چه حال و روزی داشتند.

شاپور جاماسب شهریار بوخت آفرینِ موبد می گفت: «در روزگاری که گذشته است از کیومرس تا امروز هیچ روزگار سخت تر و دشوارتر از این هزارهء سر هیشم نبوده است نه از دور ضحاك تازی و نه افراسیاب توری و نه تور جادو و نه سکندر یونانی»(۱۳)

همچنین مطالعهء تاریخ یهود در ایران معرف وضع گروه دیگری از ذمیّان در میان، ایرانیان است. اما گویاتر از همهء اینها اشاره های فراوان در ادب فارسی است که نشان می دهد چه روحیه و تصوری نسبت به غیرمسلمانان وجود داشت.

در اینجا بعنوان نمونه می توان قصهء «لنبك آبکش و براهام یهودی» در شاهنامه، «شیخ صنعان» در منطق الطیر، «حکایت آن پادشاه جهود که نصرانیان را می کشت»، و یا «پادشاه جهود دیگر که در هلاك دین عیسی سعی می نمود» را در مثنوی معنوی به یاد آورد. اضافه براینها آثار فقهی، نظر مسلمانان را دربارهء پیروان دین های توحیدی دیگر نشان می دهد.

در همهء این آثار تصور از امر حق، دین های مختلف و پیروان آنها، مبتنی بر سلسله مراتب و «عمودی» است. دین ها و مذاهب در رابطه با «حق» یکسان، در

کنار هم و در یك مرتبه نیستند. حتی در میان مسلمانان هم هر فرقه ای بنا به نسبتی که با «حق» دارد در مقام و مرتبه ای ویژه قرار می گیرد. از دورهء صفویه ببعد شیعه دوازده امامی خود را «فرقه ناجیهء اثنی عشریه» نامیده و علمای آن صفت «ناجیه» را برای هیچیك از «هفتاد و یك ملت» دیگر اسلام بکار نمی برند و این تلقی شیعهء آل علی از خود و نفی غیر همچنان به قوت پیشین باقی است[۱۴]. در آغاز همان دوره و بویژه به دست شاه اسماعیل برای تغییر مذهب سنیان و گسترش و رسمیت تشیع چنان خونریزی و خشونتی شد که گروهی از ایرانیان به هندوستان و ترکستان و امپراطوری عثمانی فراری شدند. در این دوره نه تنها مسلمان های سنّی یا ذمّی هائی چون یهود و مجوس تحت فشار و اسیر تعصب مذهب حاکم بودند بلکه فرقه های دیگر شیعه و از جمله اسماعیلیان برای حفظ خود ناچار به تقیّه، پنهانکاری و درآمدن به هیأت اهل طریقت و سلسله های صوفیه بودند، اگر چه صوفیه نیز از جبر و سخت گیری اهل شریعت بی نصیب نبودند.

در دورهء قاجاریه دستگاه سلطنت از مشروعیت مذهبی پادشاهان صفوی برخوردار نبود. از تسلط متشرعین و فقها بر اهل طریقت و فرقه های صوفیه کاسته شده بود و گاه کشمکش هائی بین آنان بروز می کرد. شیعیانی چون اسماعیلیه توانسته بودند از تقیّه بیرون آیند و آشکار شوند و فرقه های دیگری چون شیخیان ایجاد و از جانب دولت و متشرعین کمابیش پذیرفته شدند. ارتباط با فرنگ و دین ها و دولت های دیگر، ناگسزیر افزایش یافت و اندیشه های نوین ملی، آزادیخواهانه و غیر دینی خواه ناخواه به درون جامعهء ایران رسوخ کرد. ولی با وجود همهء اینها گذشته از بابیان (به عنوان مرتدان از اسلام) ذمیّان نیز مخصوصاً یهودیان و زرتشتیان همچنان در وضع حقوقی، قانونی و در نتیجه، اجتماعیِ غم انگیزی بسر می بردند. تکه هائی از رساله ای نویافته خوب نشان می دهد که آنها در میان هموطنان خود چه روزگاری داشتند.

«... پراکندگی، مثل طایفه مجوس زارع و کاسب که امروز سبب آبادی بمبئی شده و تفرقهٔ مثل پراکندگی یهود سالم که وارث شریعت اسلام است، گرچه از جهالت و گمراهی از قبول و تصرف چنین ارث حلال خویش رمیده و متفرق گشته اند، و پاشیدگی

ارامنه که به تجارت و کاسبی با ولایات خارجه مایهء آبادی هر مملکت بوده. و اینها همه نداشتند سببی مگر بی انصافی و بیرحمی علمای گرام ایران.

این حکایت «نجس» و «پرهیز» را یك مشت شیعیان ایران از کجا آورده اند؟

اینکه خونبهای غیر مسلم قیمت یك خر مصری است، رأی کدام بی انصاف است؟

اینکه جدید الاسلام وارث شرعی و مقدم بر سایر وراث است، یادگار کدام عادل و فاضل است؟

جدید الاسلام را از سیاست قتل اقربای خویش معاف داشتن موافق کدام مذهب و آئین مملکت داری است؟

با غیر مسلم همسفر نشدن و طبخ آنها را نجس دانستن، در روز بارندگی ملاقات با آنها را جایز ندانستن و در حمام یکجا نرفتن و غیره و غیره چقدر مایهء انزجار انسانی است. آخر بگو ببینم، از برای وصل کردن آمدی، یا از برای فصل کردن آمدی، یا برای افتضاح اسلام آمدی؟

ایرانی شکر کند که در فرنگستان و در ممالك عثمانی ملتفت فقرات مذکور نیستند و الا ایرانی را مستحق این همه رعایت و مساوات حقوق نمی دانستند. فرموده اند: هر که کسی را بکشد عالَمی را کشته است. نفرموده اند: همین که یك مسلمان بکشند عالَمی را کشته اند، یا یك عالَمی را برای یك نفر مسلمان بکشند...

افسوس که بر تکالیف شرعیه و قدسیه علماء گرام، تکالیف چند مخلوط شده، مثل اینکه در کیسه زر خالص، سکه های قلب به سهو و غفلت داخل شده باشد. تمیز و انتخاب آنها لازم است. حیف از اعتبار کیسهء زر خالص که به اختلاط سکه قلب بی اعتبار مشکوك باشد.

پناه می برم به خدا روزی که خیر و شر مملکت به دست علمای بی خبر از روزگار بیفتد...

ملا بهرام گبر مشهور که ادعای ریاست طایفه مجوس را داشت، روزی در مجلس بنده که چند نفر مردمان صاحب سواد حضور داشتند، شکایت می کرد که «در یزد و کرمان بچه های ما را تمام کردند، ز بس بی مواخذه کشتند. به این طورها ماندن گبر در یزد و کرمان ممکن نیست، مگر اینکه حکم شاهنشاهی این باشد که هر که گبری بکشد و عوضش را هرکه قاتل است بکشند.» حضار مجلس از این حرف او همه خندیدند که «غریب ادعا بهمرسانیده اند. جواب چنین استدعا، تودهنی است. دیوان همایون چگونه می تواند حکم شرع و حکم خدا را تغییر دهد و کدام منشی است که

چنین مطلب را به تحریر آورد. » بیچاره ملا بهرام آب شد. دلم به حالش سوخت. گفتم: پس فردا بیا عریضه ات را من دلسوخته تر خواهم نوشت. مختصر به این مضمون مسوده و عریضه نوشتم که ما مطیع الاسلام حرفی با احکام و قوانین شرع نداریم و مطیع و منقادیم، می خواهیم بدانیم، تمرد و مخالفت رأی پادشاه تبعید و سیاست لازم دارد یا نه. معلومست دارد. اگر کسی مجوس را بکشد و باین واسطه خلاف رأی شاه به عمل آورد تنبیه آن چیست؟ مختصر در جواب چنان عریضه حکم همایون از این قرار شرف صدور یافت: «هر کسی مجوسی را به قتل رساند بلادرنگ او را مغلول به تهران بفرستند تا پادشاه حق خود را از او وصول نماید.» چنین حکم همایون به داد بیچارگان رسید و دیگر به اطمینان و اغماض و تفسیر وکلاء شرع، جهال یزد و کرمان در قتل و نهب مجوسان دست نگاهداشتند و فهمیدند که مخالف رأی پادشاه هم واجب القتل است.»[۱۵]

اشاره های پراکنده پیشین برای بیان تاریخ ذمیان در میان ایرانیان یا بطور کلّی مسلمانان نیست که گذشته از عقیدهء دینی، به واقعیت های اجتماعی و تاریخی و ضرورت های داخلی و بین المللی هر سرزمین و شرایط گوناگون هر زمانی بستگی دارد[۱۶]، بلکه بیشتر بمنظور نشان دادن نمونه هائیست از عقیدهء اکثریت مسلمانان ایرانی در بارهء هموطنان نامسلمان خود.

* * *

به جز کفار ذمّی، رفتار به قسط و عدل درباره‌ء گروه دیگری نیز سفارش شده، در باره‌ء زنان مسلمان. در «عهد عتیق» آمده است که «خدا آدم را بصورت خود آفرید، او را بصورت خدا آفرید، ایشانرا نر و ماده آفرید... و خداوند خدا گفت خوب نیست که آدم تنها باشد پس برایش معاونی موافق وی بسازم... و خداوند خدا خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بِخُفت و یکی از دنده هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد و خداوند خدا آن دنده را که از آدم گرفته بود زنی بنا کرد و ویرا به نزد آدم آورد.»(۱۷)

آدم و حوّا در بهشت بودند و خدا به آنها گفته بود از همه‌ء میوه های بهشتی بخورند مگر از میوه‌ء درخت حیات و درخت معرفت. اما زن که دید «آن درخت برای خوراك نیکوست و به نظر خوشنما و درختی دلپذیر دانش افزا، [به اغوای مار] از میوه اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد»(۱۸) و خشم خدا را برانگیختند تا «به زن گفت اَلم و حمل ترا بسیار افزون گردانم با اَلَمْ فرزندان خواهی زائید و اشتیاق تو به شوهرت خواهد بود و ***او بر تو حکمرائی خواهد کرد*** و به آدم گفت ***چونکه سخن زوجه ات را شنیدی ... پس به سبب تو زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد.***»(۱۹)

گذشته از تفسیرها و تأویل ها ی گوناگون که بنا به عقاید مذهبی و یا مکتبهای فکری از دوران کهن تا کنون از این بخش کتاب آفرینش شده، بسبب آنچه گذشت موقع زن و مرد نسبت به یکدیگر معین می شود: ***مرد فرمانروا و زن فرمانبردار است.*** خلاف آن نتیجه ای ندارد مگر نفرین شدن زمین و زندگی رنجبار انسان.

از این مقامِ آدم و حوا در آفرینش و سپس بر زمین، طبعاً حقوق و تکالیفی متناسب با آن زاده می شود: بطور کلی حق مرد فرمان دادن و تکلیف زن فرمان بردن است که به تبع آن حقوقی نیز به وی تعلق می گیرد.[۲۰]

مسیحیت اگر چه بدنبال آئین یهود و از همان ریشهء فرهنگی به وجود آمد امّا از جهات بسیار علی رغم و بضدّ آن تکوین یافت.[۲۱] ولی در مورد مقام زن و حقوق و تکالیف او (بویژه در صدر مسیحیت) همانندی و هماهنگی آن دو زیاد است: «زنان شما در کلیساها خاموش باشند زیرا که ایشان را حرف زدن جایز نیست بلکه اطاعت نمودن چنانکه تورات نیز می گوید. اما اگر می خواهند چیزی بیاموزند در خانه از شوهران خود بپرسند چون زنانرا در کلیسا حرف زدن قبیح است... زیرا مرد صورت و جلال خداست اما زن جلال مرد است ***زیرا که مرد از زن نیست بلکه زن از مرد است.***»[۲۲]

در «عهد جدید» پولسِ رسول مقام زن و مرد را چنین خلاصه می کند که مرد سرِ زن است و مسیح سرِ مرد و خدا سرِ مسیح.[۲۳] سلسله مراتب از آسمان به زمین، از خدا به مسیح، از او به مرد و سپس به زن فرود می آید.

تغییراتی که بتدریج در استنباط از زن و موقع او در اجتماع و خانواده - بویژه در مسیحیت - رخ می دهد، تا آنجا که مثلاً در قرون وسطا پرستش مریم بصورت یکی از ارکان آیین این دین درمی آید، موضوع گفتگوی ما نیست. این مختصر نیز فقط بقصد آن آورده شد تا به جایگاه زن در آفرینش و استنباط از او و در پی آن به موقع حقوقی وی در گذشتهء پیش از اسلام اشاره کنیم.

امرِ زن در قرآن و اسلام - پایگاه وی در آفرینش، اجتماع و خانواده و موقع حقوقی وی (گذشته از وضع «اجتماعی - سیاسی» دوران جاهلی) از این سنت پیشین مایه می گیرد زیرا اسلام خود را وارث راستین و تکامل آیین یهود و مسیحی میداند.

ما در زیر بخشی از تفسیر طبری را بعنوان نمونهء درست نمای عقیده اسلام در باب زن می آوریم زیرا در کلیات و دریافت های اساسی، همهء مفسران با آن همداستانند و اگر اختلافی باشد در تأویل ها یا جزئیات است نه در چگونگیِ آفرینش و موقع زن یا مرد:

«چون آدم را بیافرید و او را ببهشت فرستاد و گفت این بهشت ترا دادم، و او را ببهشت اندر بداشت. پس خدای تعالی خواست که از آدم نیز خلقی بیافریند همچون آدم. پس چون آدم بخفت و خواب بر وی غلبه کرد - و اندر بهشت خواب نباشد و لکن چنان بود آدم چون میان خفته و بیدار - خدای عزّ و جلّ مر حوّا را از پهلو چپ آدم بیافرید بقدرة خویش. خلقی چون آدم و لکن ماده. و حوّا بر بالین آدم بنشست. و از پهلو چپ مردان یك پهلو کم باشد از آنِ پهلو چپ زنان، زیرا که خدای عزّ و جلّ مر حوّا را از پهلو چپ آدم بیافرید.

پس آدم چشم باز کرد و مر حوّا را دید بر بالین او نشسته و حُلّهای بهشتی پوشیده. آدم چون او را بدید گفت: تو کیستی و چیستی؟ گفت: که من خلقی ام همچون تو. خدای عزّ و جلّ مرا از پهلو چپ تو آفرید تا هم جنس تو باشم ، و تو با من آرام گیری...»

آنگاه پس از ماجرای درخت ممنوع و فریبکاری و اغوای شیطان چنین می آید:

«آدم گفت که : من فرمان خدای عزّ و جلّ بقول تو دست باز ندارم. پس ابلیس سوگند خورد و دل ایشان بدان سوگند نرم گشت. و ابلیس مر ایشان را شتاب همی کرد بخوردن آن، و می گفت که زود باشید و از آن بخورید. حوا گفت: من بروم و از آن بخورم، بنگرم تا خود چه خواهد بود. و برفت و پنج دانه از آن باز کرد و دو دانه بخورد و سه دانه پیش آدم برد، و گفت: ای آدم من دو دانه خوردم و مرا از آن هیچ گزند نرسید. و حوّا را از آن گزندی نرسید که امر و نهی همه مردان را باشد و کیخدا را، تا کیخدای گناه نکند کس زنان را بگناه نگیرد. پس چون آدم اندر نگرست و حوّا [را] گزندی نرسیده بود، آن سه دانه از حوّا بستد و بخورد.» ... و آنگاه « بانگ اندر بهشت افتاد که عَصی آدَمُ رَبّه فغوی[۲٤]. گفتند: آدم نافرمان برداری کرد خدای خویش را، و بی راه گشت. چنان که گفت عزّ وجلّ: فلمّا ذاقا الشّجرة بَدَت لهما سوْ آتُهما و طفقا یخصفان علیهما مِن وَرَقِ الْجنة.» (۷- ۲۲)

در اینجا نیز بطوریکه دیده می شود حواً از تن آدم و برای خاطر او آفریده شد تا هم جنس و مایهء آرام وی باشد. شیطان بوسیلهء حواً که فریفته شده بود آدم را فریب می دهد و گناه می کنند و مجازات می شوند امّا گناهکار واقعی آدم است (هرچند که حواً شروع کرده باشد) چونکه «امر و نهی همه مردان را باشد و کیخدا [کدخدا] را، تا کیخدای گناه نکند کس زنان را بگناه نگیرد»

امر و نهی، آزادی در اندیشه و عمل، سنجیدن نیك و بدِ چیزها و توانائی در بکار بستن آنها از مردان است. به همین سبب مسئولیت گناه با آنهاست و از آنان به زنان سرایت می کند. دارندهء اختیار و پاسخگوی اصلی مرد است.[۲۵] و به مردان حکم شده که با زنان بعدالت رفتار کنند.

«اگر بترسید که مبادا در باره یتیمان مراعات عدل و داد نکنید پس آنکس از زنانرا به نکاح خود آرید که مر شما را نیکو و مناسب با عدالت است دو یا سه یا چهار (نه بیشتر) و اگر بترسید که چون زنان متعدد گیرید راه عدالت نه پیموده و به آنها ستم کنید پس تنها یکزن اختیار کرده و یا چنانچه کنیزی دارید بآن اکتفا کنید که این نزدیکتر بعدالت و ترك ستمکاری است» (٤-۳)

البته به زنان حکم نشده که با مردان به عدالت رفتار کنند، زیرا چنین حکمی بقدری بیربط به نظر می رسید که به ذهن کسی خطور نمی کرد، زیرا مردانند که تکیه گاه زنان و مولای آنانند همچنانکه صاحبِ بنده مولای غلام یا کنیز خود است[۲۶]، زیرا زن مال مرد است و مرد مال خود را برای زن که ملك اوست خرج میکند.

«مردان را بر زنان تسلط و نگهبانی است بواسطهء آنکه مردان از مال خود باید بزن نفقه دهند پس زنانِ شایسته و مطیع در غیبت مردان حافظ حقوق شوهران باشند و آنچه را که خدا بحفظ آن امر فرموده نگهدارند و زنانیکه از مخالفت و نافرمانی آنان بیمناکید باید نخست آنها را موعظه کنید اگر مطیع نشدند از خوابگاه آنها دوری گزینید باز مطیع نشدند آنها را بزدن تنبیه کنید چنانچه اطاعت کردند دیگر بر آنها حق هیچگونه ستم ندارید که همانا خدا بزرگوار و عظیم الشأن است»[۲۷] (٤- ۳٤)

آیه از محکمات است نه از متشابهات و گمان می رود که معنا به اندازه کافی

روشن باشد. پایگاه زن و مرد و حقوق و تکالیف آنها نسبت به یکدیگر از جمله در این آیه بیان شده: یکی مالك و یکی مملوك، یکی فرمانده و یکی فرمانبردار است. رابطهء آنها به خواست مرد و مبتنی بر تفاهم (پند) است اما اگر این تفاهم به نتیجهء دلخواه نیانجامید رابطه بر زور استوار می شود و مرد زن را می زند تا فرمانبرداری کند.

این رابطه در ساحت و مقیاسی دیگر شبیه رابطه خدا و بنده، آزاد و برده است. خدا آفریننده و روزی دهنده است، به پاس این بخشش بنده باید خدا را عبادت کند و فرمانبردار باشد. صاحبِ غلام، او را نگه می دارد و غلام به صاحبش خدمت می کند. رابطهء مرد و زن هم نمونهء دیگری است از این الگوی ازلی.

در برابر مالی که مرد خرج زن می کند زن نیز «مالی» را که نزد اوست نیکو نگه می دارد و این همانست که خدا بر حفظ آن فرمان داده:

« ای رسول زنان مؤمن را بگو تا چشمها ... و فروج و اندامشانرا .... محفوظ دارند و زینت و آرایش خود جز آنچه قهراً ظاهر می شود بر بیگانه آشکار نسازند و باید سینه و بر و دوش خود را به مقنعه بپوشانند و زینت و جمال خود را آشکار نسازند جز برای شوهران خود و پدران و پدران شوهر و پسران خود و پسران شوهر و برادران خود و پسران برادر و خواهران خود... و کنیزان ملکی خویش و اتباع ... از زن و مرد یا طفلی که هنوز بر عورت و محارم زنان آگاه نیستند... و آنطور پای به زمین نزنند که خلخال و زیور پنهان پاهایشان معلوم شود و ای اهل ایمان همه بدرگاه خدا توبه کنید باشد که رستگار شوید » (۲٤-۳۱)

زن باید فرج و اندام خود را که متعلق به شوهر است[۲۸] محفوظ بدارد تا نه فقط فتنه و فسادی تولد نکند بلکه همچنین برای آنکه زن کشتزاری است برای تمتعِ صاحب «کشتزار».

«زنان شما کشتزار شمایند پس برای کشت بدانها نزدیك شوید[۲۹] هرگاه مباشرت آنان خواهید و برای ثواب ابدی چیزی ... پیش فرستید و خدا ترس باشید و بدانید که محققاً نزد خدا خواهید رفت و ای رسول تو ... بشارت ده اهل ایمان را » (۲ - ۲۲۳)

آیه هائی که در باره‌ء زناشوئی پیغمبر و زنان او نازل شده نیز نشان می دهد که خدا زنان و کنیزان را بر پیغمبر حلال می کند تا از سوئی در امر زناشوئی بر وی تنگی و سختی نباشد، آسوده باشد و از سوی دیگر دل همسرانش شاد و دیده آنها روشن شود.[٣٠] گرچه «نباید کار نیکان را قیاس از خود گرفت» ولی اصل استنباط یکی است و در باره‌ء مؤمنان نیز - در مرتبه ای فروتر- همین حکم جاری و زن برای تمتع مرد است.[٣١]

این برداشت که زن «مالی» است برای تمتع مرد در فقه شیعه به غایت خود می رسد. احکامی که فقها برای عقد متعه پرداخته اند نشان می دهد که زن را صاحب حق نمی شناسند. «متعه محتاج به طلاق نیست بلکه هر گاه مدت تمام شود از شوهر جدا گردد و متعه را نفقه دادن لازم نیست و میراث از شوهر نمی برد.»[٣٢]

« زنی که صیغه شده اگر چه آبستن شود حق خرجی ندارد، زنی که صیغه شده حق همخوابی ندارد و از شوهر ارث نمی برد و شوهر هم از او ارث نمی برد.»[٣٣]

در عقد متعه دو چیز معلوم است: مبلغ و مدت. مبلغ که پرداخت شد و مدت که سرآمد زن باید برود.

متعه مخصوص فرقه‌ء ناجیه‌ء اثنی عشریه است و سنیان یعنی اکثریت بزرگ مسلمانان آنرا بدعت و از اختراعات شیعه می دانند و ازدواج گذرا و نامحدود بودن شمار زنان را نمی پذیرند. آنها همچنانکه در کتاب آمده (٤-٣) ازدواج تا چهار زن را برای هر مرد مجاز می دانند، اما بشرط عدالت.

اگر مساوات شرط عدالت باشد، خودِ این معادله‌ء چهار به یك سرچشمه‌ء بی عدالتیِ ناگزیر و چاره ناپذیری است.[٣٤] ولی تازه در این معادله‌ء نامتعادل، از نظر حقوقی هر چهار زن برابر شوهر خود نیستند بلکه مرد همچنان مالك همه‌ء آنهاست و آنها «کِشت ها» (یا کشتزارها)ی اویند منتها مرد موظف است که با آنها به «عدالت» رفتار کند، و عدالت در اینجا به معنای رفتار یکسان و بی تفاوت مرد است با آنها بدون برتری یکی بر دیگری. تظاهر رفتار عادلانه‌ء شوهر بیشتر در همبستری و پرداخت نفقه است نه امور عاطفی و احساسی که ربطی به مفهوم های حقوقی ندارد و بیرون از کارکرد قانون است.

مقابلهء یك به چهاری که در ازدواج می توان دید در بیرون از پیوند خانوادگی تغییر می یابد. در قرآن نشانه های پراکنده اما روشنی هست که نشان می دهد در نظام ارزشی اسلام، ارزش اجتماعی زن از نیمهء ارزش مرد تجاوز نمی کند، یك مرد هم ارزش دو زن است. در معاملات وقتی به گواهی گواهان عادل سفارش می شود حکم کتاب چنین است: «دو تن از مردان گواه آرید و اگر دو مرد نیابید یك تن مرد و دو زن هر که را طرفین راضی شوند گواه گیرید.»[۳۵](۲- ۲۸۲)

در ارث نیز دو زن برابر یك مرد است « حکم خدا در حق فرزندان شما اینست که پسران دو برابر دختران ارث برند...» (٤- ۱۱) و یا «سهم ارث شما مردان از ترکه زنان نصف است... و سهم ارث زنان ربع ترکهء شما مردان است... این حکمی است که خدا سفارش فرموده» (٤- ۱۲)

در فقه به پیروی از «کتاب»، ارزشی که برای زنان معین شده نصف ارزش مردان است. مثلاً در قصاص «اگر دو زن یك مرد را بکشند هر دو را بعوض مرد می کشند چه دو زن به عوض یك مرد حساب می شود.[۳٦] اما اگر مردی زنی را بکشد خونبهای زن نصف مرد است.[۳۷]

* * *

اینك، پس از بررسی اجمالی مفهوم حق و احکام مسلمانان (مرد و زن) و نامسلمانان و نیز تکالیف و حقوقی که به آنان تعلق می گیرد، در فصل پنجم به استنباط کلی از عدالت در اندیشه و عمل اسلامی نظر می افکنیم.

زیر نویس ها

۱- شیخ بهاء الدین عاملی، جامع عباسی، انتشارات فراهانی، تهران، ص ٤۲۹.

۲- فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوك الملوك، تصحیح محمد علی موّحد. انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳٦۲، ص ٤٤۷.

۳- شیخ بهائی، همان کتاب، ص ۱٥٤ و ۱٥٥.

٤- حجة الاسلام ابوحامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳٦۱، ج ۱، ص ۳۹۸.
همچنین نگاه کنید به محقق حلّی، مختصر نافع، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳٤۳، ص ۱٤۱.

٥- محققِ حلّی، شرایع الاسلام، ترجمهء ابن احمد یزدی. بکوشش محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳٥۸، ج ا، ص۱۳۰.

٦- همان کتاب، ج ا، ص ۱۱۱.

۷- خمینی، کتاب الطهاره (المولفه الاستاد الاکبر لاية الله مولا حاج آقا روح الله الموسوی الخمینی)، الجزء الثالث فی مباحث النجاسات، مطبعة الآداب فی نجف الاشرف ۱۳۸۹- ۱۳۹۰، ص ٥.

۸- همان جا.

۹- خمینی، توضیح المسائل. سال، ناشر، محل نشر ندارد، ص ۱۸ مسئله ۱۰٦.

۱۰- خمینی، توضیح المسائل، همانجا، مسئله ۱۰۷.
شیخ بهائی نیز همهء کافران را از ذمّی و حربی در شمار نجاسات طبقه بندی می کند. (شیخ بهاء الدین عاملی. جامع عباسی، مؤسسه انتشارات فراهانی، تهران، ص ۲۹).

۱۱- خمینی، توضیح المسائل، سال و محل نشر و ناشر ندارد، ملحقات آخر کتاب، ص ۲٥، مسئله ۱۷۸.

۱۲- ابوجعفر محمد الکلینی الرازی، الاصول الکافی، الجزء الثانی، تهران چاپخانهء حیدری ص۲.

۱۳- «روایت هوشنگ نریمان» به نقل از پورداود، ایران شاه، ناشر، محل چاپ. سال ؟ ص ۳.
« در آخر قرن چهاردهم میلادی یکی از دولتمندان پارسیان هند یکی از فضلای آنزمان را موسوم به هوشنگ نریمان با سئوالات بسیاری به ایران فرستاد. موبد ایرانی شاپور جاماسب شهریار بوخت آفرین در خورشید روز آبانماه سال ۸٤۷ یزدگردی مطابق ۱٤۷۸ میلادی به آن سئوال ها جواب می گوید. این رسول در ایران بسیار مایهء تعجب می شود چه زرتشتیان آنجا تا آنروز نمی دانستند که باز همکیشانی در یك گوشه دنیا دارند.» همان مأخذ، همانجا.
مبدأ سال یزدگردی تاریخ جلوس یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی در ٦۳۲ میلادی (ده سال پس از هجرت) است. در ضمن سال ۱٤۷۸ آخرهای قرن پانزدهم میلادی است نه چهاردهم.

۱٤- «اسلام با حماسه شیعه همیشه مقارن بوده است. از صدر اسلام امیرالمؤمنین سلام الله علیه بزرگمرد اسلام، بزرگمرد دنیا با مجاهدات بزرگ خود اسلام را رشد داد و شکوفا کرد ... اولاد طاهرین او که مثل سید الشهدا سلام الله علیه که قیام و نهضت کرد و خون خود را در راه اسلام داد یا سایر ائمه ها که در پشت پردهء تقیت اسلام را ترویج و قرآن را تأیید کردند. پس از آنها تنها طایفه ای که با جبّاران و دیکتاتورهای عصر مقابله و معارضه کرد همین شیعیان علی علیه السلام بود... در عصر ما هم شما شیعیان بزرگ اسلام تنها طائفه ای هستید که در مقابل دیکتاتورها و در مقابل ابرقدرت ها ایستادید و با مشت فشردهء خود بر تانك ها و توپ ها غلبه کردند. اسلام بواسطهء طائفه شیعه زنده است.»
(خمینی. سخنرانی در گورستان بقیع قم، کیهان، ۱۹/ ۱۲/ ۵۷)

۱۵- میرزا ملکم خان، رسالهء کنسطیطوسیون، نقل از مقالهء هما ناطق « در بارهء رساله کنسطیطوسیون»، الفباء، دوره جدید، جلد پنجم، زمستان ۱۳٦۳.

۱٦- رویهمرفته رفتار مسلمانان با ذمیان ملایم تر از آموزش های اسلامی بود، وضعی به خلاف مسیحیان در گذشته که در بارهء پیروان ادیان دیگر عقایدی نرمتر اما رفتاری سخت تر داشتند:
Bernard Lewis. The Jews of Islam: Routladge and Kegan
Paul. London, 1984. P. 24
برای تاریخ ذمی در اسلام می توان به کتاب نامبرده و کتاب و مقاله زیر و منابعی که داده اند مراجعه کرد:

Bat Ye'or. Le Dhimmi. édition Anthropos Paris 1980
David Littman; Les Juifs en Perse avant les Pahlavis in Les temps Modernes, N 396, Juin 1979:

۱۷- عهد عتیق، سفر آفرینش، باب دوم.

۱۸- همان، باب سوم.

۱۹- همانجا

۲۰- این موقع خانوادگی و اجتماعی زن از خصوصیات تمدن های گذشته و از جمله چین کنفوسیوسی یا هند برهمائی و جز آنهاست.
در رم باستان، زن زیر فرمان پدر، برادر و بعد همسر خود بود و شوهر حق نامحدود پدری (Patria Potestas) بر وی داشت. زن از نظر حقوقی مهجور بود و نمی توانست قرارداد ببندد، وصیت کند و شهادت بدهد. در دوره های بعد بتدریج این وضع تغییر کرد و باوجود محدودیت های حقوقی، بویژه بانوان (Matronce) پایگاه اجتماعی والائی داشتند.

۲۱- همچنانکه فرمان های دهگانهء (احکام عشر) تورات همه بوسیلهء مسیح تغییر و گاه حتی مفهوم عکس یافته است، بینش عهد جدید از خدا، انسان، جهان نیز با عهد عتیق بکلی متفاوت است.

۲۲- رسالهء اول پولس رسول به قرنتیان، از باب های ١٤ و ١١.

۲۳- همان، باب ۱۱، بند ۳.

۲٤- تفسیر طبری، ج ا، ص ۵۰ - ۵۲ و ۵۳.

۲۵- حقوق و تکالیف زن کمتر از مرد است به همین سبب گاه در گناه یا جرم یکسان مجازات آنها یکسان نیست و از آن زن خفیف تر است. مرد مرتد کشتنی است «اما زن مرتد را نکشند و لیك حبس کنند او را تا مسلمان گردد.» (سلوك الملوك، ص ٤۲۸) اگر چه وقتی پای مال دنیا به میان می آید رفتار با زن سخت تر و خشونت آمیز تر است: «مرد را قطع کنند چون از مال پدر و مادر چیزی بدزدد و قطع نکنند مرد را چون از مال فرزند چیزی بدزد. و مادر را قطع کنند چون از مال فرزند بدزدد و برهمه حالی.» (النهایه، ج ۲، ص ۷۳۷)

۲٦- «مادرِ فرزند آن پرستاری بُوَد که از خداوند خویش فرزند آورده باشد.» (النهایه، بکوشش دانش پژوه، ج ۲، ص ۵٦۰)
توجه شود به معنای «پرستار» و «خداوند» در زبان و ادب کلاسیك ما و نیز به اینکه در فقه کلمات به معنای دقیق خود بکار گرفته می شوند نه بقصد لفاظی و سخن پردازی. زن پرستار (خدمتگذار) و مرد خداوند (صاحب و دارندهء) اوست.

۲۷- در این ترجمه با وجود زیاده گوئی و اطناب مُمل، برگردان عبارت «بما فضل الله بعضهم علی بعض» که در بارهء برتری مردان است بر زنان از قلم افتاده. ترجمهء همین آیه در تفسیر طبری اینست: «مردان ایستاده اند بر زنان ***بدانچه فضل کرد خدای برخی*** از ایشان بر برخی، و بدانچه هزینه کنند از خواستهای ایشان، نیکان و فرمان برداران نگاه داران نهانی بدانچه نگاه داشت خدای، و آن زنان که می ترسید نافرمانی کردن ایشان پند دهیدشان و ببُرید ازیشان اندر بسترها، و بزنیدشان، اگر فرمان ببرند شما را مجویید بر ایشان راهی. که خدای هست برتر و بزرگوار.»

۲۸- «حدّ آنکه مرد محصن بود آنستکه ویرا فرجی بود که وی متمکّن بود به نزدیکی کردن آن فرج، ***و مالك بود، چه اگر بعقدْ مالك بود، چه اگر بملك يمين.*** » (شیخ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. بکوشش محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳٤۲، ج ۲، ص ۷۳۷)
در اصطلاح مؤمنین زن «عورة» است به معنای نقص، کمبود، عیب، شرمگاه و ... در قرآن همین کلمه به معنای بی حفاظ، گشاده بکار رفته (۳۳- ۱۳)

۲۹- ترجمه عبارت «حَرْثٌ لَكُم فاتوا احرثكم» در آیه دقیق نیست. درتفسیر طبری چنین است: «زنان شما کِشت شماائد بیائید بکشت شما هرچگونه که خواهید.»

۳۰- ۳۳، آیه ۲۸ تا ۳٤ و نیز ۵۰ تا ۵۳. بویژه توجه شود به آیه ۳۷ از همین سوره درباره‌ء ازدواج پیغمبر با زن پسرخوانده اش «زید»:
«و چون تو با آنکس که خدایش نعمت اسلام بخشید و تواش نعمت آزادی (یعنی زید بن حارثه) به نصیحت گفتی برو زنی را نگهدار و از خدا بترس (و طلاقش مده) و آنچه در دل پنهان میداشتی خدا آشکار ساخت و تو از مخالفت و سرزنش خلق ترسیدی و از خدا سزاوارتر بود بترسی پس ما هم (بدین غرض) چون زید از آنزن کام دل گرفت (و طلاقش داد) او را بنکاح تو درآوردیم تا بعد از این مؤمنان در نکاح زنان پسرخوانده خود که از آنها کامیاب شدند بر خویش حرج و گناهی نپندارند و فرمان خدا به انجام رسید.»

۳۱- عقد موقّت و «متعه» در فقه شیعه معلوم است. متعه از ریشه‌ء مَتَع و مصدر تمتع (بهره برداری) است. زن متعه «متاعی» مؤنث است و متاع چیزی است که احتیاج انسان را برطرف کند: خوردنی، پوشیدنی، اثاثیه و ... از همین نامگذاری، دریافتی که از این عقد ازدواج وجود دارد پیداست: بهره برداری و رفع حاجت.
اما گویاتر از این اباحه و تحلیل است در فقه شیعه: «اباحه و تحلیل چنان است که شخصی به دیگری دخول کردن کنیز خود را حلال کند و این قسم از خواص فرقه‌ء ناجیه‌ء اثنی عشریه است.» (جامع عباسی، همان، ص ۲٦٤).

۳۲- جامع عباسی، ص ۲٦۲.

۳۳- رساله عملیه‌ء آیت الله العظمی حاج سید محمد گلپایگانی. تهران، انتشارات صدر، محرم ۱۳۹۰، چاپ هفتم، مسئله های ۲٤۳۳ و ۲٤۳٤.

۳٤- علمای مسلمان در دفاع از تعدد زوجات دلائل گوناگونی می آورند که می توان آنها را در چهار دلیل عمده خلاصه کرد:
- شرایط دوران جاهلی، جنگهای پی درپی و کمبود مرد. (می گویند امروز هم با تفاوت اندکی زنان بیشتر از مردانند.)
- رواج فحشاء و فساد در کشورهای مسیحی بسبب منع تعدد زوجات.

- احترام فوق العاده ای که پیغمبر، خلفا و صحابه برای زن قائل بودند، نمونه عایشه و فاطمه.
- وجود شرط عدالت (٤-۳) در رفتار شوهر که تعدد زوجات را غیر ممکن و عملاً منع می کند.
سه دلیل نخست بفرض صحت ربطی به امر عدالت فی نفسه ندارد. و اما در مورد دلیل آخر، تصدیق به اینکه وجود «شرط عدالت» تعدد زوجات را عملاً ناممکن می کند یعنی اقرار به وجود موقعیتی غیر عادلانه که اجرای عدالت در آن غیر ممکن است.
علل این امر را نه در ارزش های معنوی (عدالت) بلکه باید در جای دیگر، در شرایط «فرهنگی - اجتماعی» عربستان جاهلی جستجو کرد.

۳۵- در دادرسی، شهادت زن پذیرفته است اما قضاوت او جایز نیست. جامع عباسی (ص ۳٤۹) دوازده صفت واجب برای قاضی آورده: « اول آنکه بالغ باشد چه قضای طفل صحیح نیست. دوم آنکه عاقل باشد چه قضای دیوانه صحیح نیست. سیم اینکه مرد باشد چه قضای زن صحیح نیست. و بعضی از مجتهدین گفته اند که قضای زن در مواضعی که گواهی مسموع باشد صحیح است... »
بعبارت دیگر فقط بعضی مجتهدین زن را از نظر قضائی در مقامی بینابین طفل و بالغ، عاقل و دیوانه جای می دهند.

۳٦- جامع عباسی، ص ٤۳٤.
واین مسلمان و کافر ندارد چون خونبهای زن یهودی هم نصف مال مرد یهودی است. (همان ص ٤٤۹)
خونبهای مسلمان مذکر اگر چه کودك، یکی از اینهاست: ۱۰۰ شتر سالم یا ۲۰۰ حلّه یا ۱۰۰۰ گوسفند یا ۱۰۰۰ مثقال طلا یا ۱۰۰۰۰درهم. خونبهای زن نصف هر یك از اقلام بالاست (همان، ص ٤٤۸ و ٤٤۹).

۳۷- در نظر شیخ طوسی اگر مرد قاتل خونبهای زنی را که کشته ندهد در هیچ حال نمی توان ویرا قصاص کرد و برای قتلی که مرتکب شده، کشت مثل وقتی که مسلمانی ذمّی را بکشد که بر مسلمان قصاص روا نیست. (النهایه، ج ۲، ص ۷٦۹ و ۷۷۱)

فصل پنجم:

عدالت

«ای اهل ایمان چون به قرض و نسیه معامله کنید تا زمانی معین سند و نوشته درمیان باشد و بایست نویسنده‌ء درست کاری (عادل) معامله‌ء میان شما را بنویسد ... و اگر مدیون سفیه یا صغیر است... ولّی او به عدل و درستی امضا کند... » (٢- ٢٨٢).

خدا آسمان را برافراشت و ترازو (میزان) را وضع کرد و از بندگان خواست که در ترازو - و سنجیدن درست - نافرمانی نکنند، وزن را به درستی (قسط، عدالت) بسنجند و کم نیاورند (٥٥- ٦ . ٧ . ٨). در جای دیگر نیز مفهوم عدالت با «ترازو» توأم است و خدا می گوید که بر پیغمبران کتاب و ترازو فرستادیم تا مردم عدالت (قسط) را بپا دارند (٥٧- ٢٥). او همچنانکه به بندگان فرمان می دهد، خود نیز نگهدار عدالت (قسط) است (٣- ١٨) و در روز جزا ترازوهای عدل می نهد تا بر کسی ستم نشود (٢١-٤٧) او عادل است و به همین سبب «سریع الحساب»

(٤٠-١٨) و درست حساب است و بندگان را به درستکاری فرمان می دهد. «خدا به شما امر می کند که امانت را البته بصاحبانش بازدهید و چون حاکم بین مردم شوید داوری به عدالت کنید...» (٤- ٥٨)

خدا خود آفریننده و دارنده‌ء «میزان» است. «و ما ترازوهای عدل را برای روز قیامت خواهیم نهاد و ستمی بهیچ نفسی نخواهد شد و اگر عملی بقدر دانه‌ء خردلی باشد در حساب آریم و تنها علم ما از همه‌ء حسابگران کفایت خواهد کرد.» (٢١-٤٧) خدا بهترینِ حسابگران است و در ترازوی او هر کاری هرچند ناچیز، بقدر خود، به حساب می آید. زیرا ترازوی او ترازوی عدل (موازین قسط) است.

اندیشه‌ء عدالت در قرآن بر اساس داد و ستد استوار است، بر معامله، قسط (بخش، سهم) و میزان (ترازو) که نشانه‌ء کامل خرید و فروش و ابزار اندازه گیری بهره‌ء مقرر خریدار و فروشنده است. این دریافت از عدالت هم از سنت کهن آئین یهود که اعراب وارث آن بودند سرچشمه می گیرد و هم زاده‌ء تمدن بازرگانی شهر مکّه و بازرگانان آنست.

در «عهد عتیق» یا قرآن، انسان از پیغمبر خدا و شریعت او پیروی می کند و در عوض پاداش دنیوی و اخروی بدست می آید. نتیجه‌ء سرکشی نیز بعکس، مجازات ابدی است. تعالی معنوی این معامله در جهاد به نهایت می رسد انسان جان خود را می فروشد و خدایِ خریدار در برابر بهشت جاودان را به وی ارزانی میدارد.

در همه‌ء این آیه ها مفهوم عدل - الهی یا انسانی - با درستی در داد وستد، توأم است. مؤمنان باید در نوشتن سند، امضاء از جانب محجوران، در خرید و فروش و امانت داری و مانند اینها «عادل» باشند. یعنی همانطور که ترازو وزنِ کالا را متناسب با بهای آن می سنجد و سهم درست هریك را معین می کند تا خریدار و فروشنده زیان نبینند و غبنی پیش نیاید، عدالت نیز در حکم ترازوئی است در دو کفّه‌ء هم تراز، چیزها را می سنجد و حسابشان را نگه می دارد و سهم سزاوار هر کس را به وی می رساند.

نه تنها در کسب و کار روزانه بلکه در امور دینی و اخلاقی، در گناه و ثواب و بد و نیك هم ترازو که وسیلهء اندازه گیری است بصورت مظهر عدل درمی آید. در کفّه ای اعمال و نیّات و در کفه ای دیگر پاداش با یکدیگر سنجیده می شوند عدالت در درستی این سنجش است تا هیچ ذره ای از حقّی پایمال نشود.

از جهتی دیگر ترازو نشانهء تساوی دو طرف یك امر (عدالت) است. در یك کفّهء ترازوی عدالت کالا (در داد و ستد) یا عمل (در دین) قرار دارد و در کفهء دیگر بها یا پاداشی مساوی با آن.

در جرائم و «حدود» الهی نیز همین تساوی برقرار است و هر که از آن تجاوز کند ظالم (و گناهکار) است. این مفهومِ عدالت به گویاترین شکلی در آیهء قصاص آمده است: « ... حکم کردیم که نفس را در مقابل نفس قصاص کنند و چشم را مقابل چشم و بینی را به بینی و گوش را به گوش و دندان را به دندان و هر زخمی را قصاص خواهد بود پس هرگاه کسی بجای قصاص به صدقه (و دیه) راضی شود نیکی کرده و کفّاره گناه او خواهد شد و هر کس خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند... چنین کس از ستمکاران خواهد بود.» (۵- ٤۹)

خدا حکم می کند به تساویْ: چشم به چشم، و ... تجاوز از این تساوی ظلم است.

«قسط» نیز در قرآن مرادف با عدل (و انصاف) است و هر بار به همین معنی آمده است. کلمه «قسط» به معنای «بخش»،(بهره، حصّه، سهم،) نیز هست و بکاربردن آن در این هر دو معنا نشان می دهد که در اندیشهء قرآن پیوند مفهومی ناگزیری میان عدل و «بخش کردن» وجود دارد. عدالت تقسیم کردن است. همانطور که پیشتر آمد، ترازوئی است که حدّ درست کالا و بها، کار و پاداش را می سنجد و سهم شایستهء هر کس را به او می دهد. انصافْ در نگهداری این حدِ درست است، نه بیشتر و نه کمتر.

ظلم مفهوم مخالف عدل و برخلاف آن، در زیر پانهادن قسط، انصاف و ندیده گرفتن میزان و بطور خلاصه در آشفتن سهم سزاوار هر کس است. آنانکه اموال یتیمان را به ستمگری می خورند. در حقیقت در شکم خود آتش جهنم فرو می برند...» (٤-

۱۰) و هر کس به مـــال یا جـــان دیگران به ناحق دست درازی کند دوزخی است. (٤-۲۹، ۳۰)

مفهوم عدالت چنان با کسب و بازرگانی بهم پیوسته که هم در معاملات و هم در حدود (در حق الناس و حق الله) گاه می توان جرم یا گناه (ظلم) را با پرداخت مال بازخرید. مثلاً با دادن دیه قاتلی را از قصاص نجات داد. یا بعنوان مثالی دیگر، اگر کسی در حال احرام صیدی را بکشد باید « ... مثل آن صید را که به مثلیّتِ آن دو مؤمن عادل حکم کند بعنوان هدی به کعبه رساند...» (۵- ۹۵) تا گناه او بازخریده و عدالت اجرا شود.

این عدالت بر اصل مساوات در داد وستد بنا شده است. مکّه در اوان پیدایش اسلام و از مدتها پیش از آن، بزرگترین مرکز بازرگانی و رابطِ اقیانوس هند، دریای مدیترانه و دریای سرخ، (آسیا و اروپا و افریقا) بود. البته اضافه بر این مکّه خانهء بت ها و شهر مقدس اعراب نیز بود. ولی زندگی قبیلهء قریش که تجارت و زیارت این شهر را در دست داشت و چندین قبیله بزرگ که در راهداری و راهنمائی کاروان ها همدست مکیّان بودند، وابسته به این داد وستد گسترده بود.

مکه زندگی روزانه و تمدنی « بازرگانی - بیابانی» داشت. پیغمبر اسلام در چنین محیطی پرورش یافت، خود و نخستین همسرش مانند خاندان بسیاری از دوستان و دشمنانش، همگی بازرگان یا در کار بازرگانان بودند. اثر این وضع در اندیشه اسلام بخوبی پیداست. در قرآن آیه های بسیار در بارهء تجارت و سوداگری وجود دارد.[۱]

در این آیات عبادت و رابطهء انسان و خدا با نوعی فکر داد و ستد آمیخته است. مثلاً در جهاد که از بزرگترین عبادت هاست « خدا جان و مال اهل ایمان را به بهای بهشت خریداری کرده آنها در راه خدا جهاد می کنند که دشمنان دین را بقتل رسانند... ای اهل ایمان شما به خود در این معامله بشارت دهید...» (۹- ۱۱۱) در جهاد، بنده فروشندهء جان و مال و خدا خریدار است.[۲]

در میان اعراب رسم بود که در خرید و فروش طرف های معامله دست در دست

یکدیگر می گذاشتند و این نشان توافق و قبول معامله و بستن قرارداد بود. با این «تشریفات» خرید و فروش (بیع) رسمیت می یافت.

مفهوم اولیه بیعت ناشی از بیع (خرید، از فعل «باعَ») و مهم ترین پیمانی بود که مسلمانان می بستند. در پذیرش پیغمبری، خلافت و یا سلطنتِ کسی با او «بیعت» می کردند و پیمان (خرید و فروش)، رسمیت می یافت. ***عملی که در بیع و شَرَی (خرید و فروش) نشان قبول معامله بود چنان گسترشی یافت که نام و آیین خود (بیعت) را به بزرگترین عهد و پیمان دینی-دنیوی مسلمانان داد.***

از این نمونه می توان به اهمیت داد وستد و رسوخ آن در اندیشه اعراب و فرهنگ اسلام توجه یافت.[۳]

عدل قرآن نیز سازگار و مبتنی بر اصل های داد وستد و بازرگانی، یعنی همان اصلی است که اجتماع مکه بر آن بنا شده بود. کالا و بها باید توازن داشته باشند یعنی بها برابر کالا باشد نه بیشتر و نه کمتر. در این میان معیار سنجشی نیز وجود دارد که ترازوست و ترازو نه تنها در این دنیا باید سهم درست هرکس را برآورد کند بلکه در روز قیامت نیز سهم (قسط) سزاوار هر کس را می سنجد. خدا به زبان بازرگانان با بندگان حرف می زند و مانند بازرگانی درستکار و خوش حساب پاداش آنان را می دهد. این، «عدل اجتماعی» یا بقول پیشینیان ما «عدل مدنی» است.

اگر چه کلمات و تعبیرهایی که برای بیان عدل بکار رفته، مانند میزان، حساب، قسط، درستی در سند و معامله، امانت داری و غیره، همه از آنِ اجتماع و فرهنگ بازرگانیِ مکّه در اوانِ پیدایش اسلام است ولی عدل (و ناگزیر مفهوم مخالف آن، ظلم) در حد امری صرفاً اجتماعی و آنهم داد وستد و مانند آن محدود نمی ماند. عدل از صفات خداست و انسان در طلب عدالت می تواند از زندگی و روابط مالی روزانه فراتر رود.

عدل (و ظلم) امر اخلاقی نیز هست. کافران به پیغمبر افترا و نسبت دروغ دادند که قرآن را از خود فرابافته و این ظلم است، آنان بر پیغمبر ستم ورزیدند. (۲۵- ٤)

در اینجا مفهوم ظلم (و عدل) نه در کار معاملات بلکه به معنای وسیع تر و

بعنوان امری اخلاقی در نظر گرفته شده. دروغ ظلم و راستی، عدل است. قرآن مؤمنان را به «عدالت» در شهادت امر می کند و می گوید که شاهدان عادل را گواه گیرید(۵-۱۰٦ و ٦۵-۲)

مفهوم عدالت از درستکاری در داد و ستد به راستی در گفتار و درستی در کردار با خود و با دیگران، به جستجوی حقیقت در دل و در اندیشه راه می یابد و از عرصهء تنگ اعمال روزمرّه بیرون می آید.

هر منصفی ناگزیر عادل هم هست ولی امکان دارد که هر عادلی از حد انصاف فراتر بگذرد و بها یا پاداشی بیش از آنچه باید، در حق کسی روادارد. در این حال عدل به احسان (نیکوکاری) بدل می شود. خداوند خود هم منصف (عادل) است و هم نیکوکار و به بندگان نیز فرمان می دهد که از سرمشق او پیروی کنند. «همانا خداوند (خلق را) فرمان به عدل و احسان می دهد وبه بذل و عطاء خویشاوندان امر میکند و از افعال زشت و منکر و ظلم نهی می کند ...» (۱٦- ۹۰)

بدین ترتیب در اندیشهء قرآنی عدل نه فقط از مرز انصاف فراتر می گذرد بلکه به صورت فضیلتی اخلاقی مرادف با احسان و بخشش به خویشاوندان درمی آید و بدل به نیکوکاری می گردد و ظلم که نقطهء مقابل آنست با کارهای زشت و منکر برابر و یکی دانسته می شود.

احسان خداوند بر بندگان در این دنیاست تا آنها برای آخرت توشه بردارند و گرنه در قیامت « ... هر نفسی به آنچه کرده جزا خواهد یافت و آنروز بر هیچکس ستم نخواهد شد که خدای حساب خلق را به یك لحظه می کند.» (٤۰- ۱۸)

خدا عادل است چون حساب هرکس را می کند و پاداش سزاوار او را می دهد نه بیشتر و نه کمتر. در آنروز خدا عادلی منصف است و داوری می کند و بندگان با شفاعت یا پرداخت مال و بازخرید گناه نمی توانند از نتیجه داوری (عذاب) و اجرای عدالت برهند.

«بترسید از روزی که ... شفاعت کسی در بارهء دیگری و فدائی عوض شخص نخواهند گرفت و هیچ یاری و فریادرسی در آن روز نخواهد بود» (۲- ٤۸) آنروز از

هیـچکس سَـربَهـا و فـدیه نـمی پذیرند (۲- ۱۲۳) زیـرا «... هیـچکس را جـز خـدا دادرس و شـفیـعی نیست و هرچه برای آسایش خود از عذاب (قیـامت) فدا دهد از او نپذیرند ...» (٦- ۷۰)

داد و ستد در عـدالت همه مربوط به همین دنیـاست و گرنه در آنـجـا با پرداخت فـدیه نـمی توان داوری را دگـرگون کـرد. «... در آنروز هر کـه بار ظلم و ستم بدوش دارد سخت زبون و زیانکار است * و هر کس به خدا ایمان دارد و اعمالش نیکوست از هیچ ستم و آسـیـبی بیـمناك نـخـواهد بود.» (۲۰ -۱۱۱ و ۱۱۲) در این دو آیه سرنوشت اخروی ظالم و عادل در برابر هم نهاده شده. زیرا در نقطهء مقابل ظالم که بار گناهانش را به دوش دارد دیگری (عادل)، که به خدا ایـمان دارد و عـملش نیکوست، آسوده و فارغ از بیم است. کسی که به خدا ایـمان داشتـه باشد طبعاً عـملش نیکوست عادل به صراط مستقیم (١٦- ٧٦) یعنی در راه دین است.

خلاصه کنیم، در اینجا عدالت نه فقط در درستی داد وستد، در راستی و درستی و در نیـکوکاری بلکـه در ایـمان است، یعنی عدالت گذشته از امر اجتماعی و اخلاقی، امر دینی نیز هست. خـدا عـادل است انسـانِ عـادل به خدا ایـمـان دارد و در زندگی به صراط مـستـقیـم و در آخرت رستـگار است. عدالت در ایـمـان است و ایـمان مؤمن را به عدالت هدایت می کند.

ایـمان صراط مستقیم را در رابطه با خدا و خلق به مؤمن نشان می دهد و در این رابطه جای انسان در دو دنیا، تکالیف و حقوق و در نتیجه حدودی را معین می کند و او را در «مقام عدل» یعنی جایگاه درست خود می نهد. تـجاوز از این جـایگاه یعنی در هم آشفتن رابطه «درست» چیزها، ظلم است.

نخستین اصل دین و بنیادِ ایـمان، یگانگی خداست. لقـمان بـه فرزندش گفت: «... ای پسر ... هرگز شرك به خدا نیـاور که شرك بسیـار ظلم بزرگی است.» (۳۱- ۱۳) در حقیقت شرك بزرگترین ظلم است زیرا توحیـد بزرگترین شالودهء ایـمان است و انکار آن (شرك) بزرگترین تـجاوز به نهاد هستی و آیین الهی است.

شرك هم بزرگتـرین ظلم و هم بزرگتـرین کفر است. بنا بر این، کفر و ظلم همتـا و

جفت یکدیگرند. همانطور که مؤمنان عادلند، کافران نیز ظالمند. خدا می گوید نیکوکاران را به بهشت می برم و «آنانکه به خدا کافر شده و مردم را از راه دین خدا منع می کنند ... و کسی که در آنجا اراده‌ء الحاد و تعدی کرده و به خلق ظلم و ستم کند همه را عذاب دردناك می چشانیم.» (۲۲- ۲۵) در این آیه الحاد و ظلم مرادف و مانند یکدیگرند و ملحدْ ظالم نیز هست.

کافر ظالم است زیرا کفر تجاوز به حدود الهی است. کافرِ مشركْ، خدا و کافرِ ذمیْ، فرستاده‌ء او (محمد) را منکر است یعنی در رابطه با خدا و پیغمبر در جایگاه درست نیستند، در «نابجا»، در «مقام ظلم» قرار دارند. در قرآن کفرِ مشرك و ذمی از یکدست نیست به همین سبب ظلم آنها نیز تفاوت ماهوی دارد. با توجه به این تفاوت «رابطه» مشرك با آفریدگار و آفرینش تباه است و رابطه‌ء ذمی با آخرت و دنیا ناقص و ناتمام. هر دو (البته با تفاوتی فاحش) در جائی که خدا مقرر داشته، در مقام انسانی خود نیستند.

انسان در کمال خود «عبدالله» (بنده‌ء خدا) است. مشرك بندگی خدا را منکر و ذمی بنده ای ناتمام است؛ هر دو از حدود الهی تجاوز کرده اند و « ... هر که از حدود خدا تجاوز کند به نفس خود ظلم کرده است ...» (٦٥ - ۱)

حدود خدا در شرع معین شده. برای همین تجاوز از شرع ظلم و عمل به آن عدل است. در عمل عدالتی که از ایمان برخیزد منجر به عدالت شرعی می شود؛ مؤمن مسلمان عادل است و نامسلمان اگر چه از نظر اجتماعی و اخلاقی عادل باشد، بعلت کفر دست کم نسبت به نفس خود ظالم است.

مقام آفریدگار و آفرینش، پیغمبر، آخرت، دنیا و جایگاه و رابطه‌ء آدمی با همه‌ء آنها، با خود و دیگران، تکالیف و حقوق او در زندگی و مرگ، همه در کتاب الهی و به تبع آن در شرع آمده است. خدا حدود خود را به بندگان ابلاغ کرده. ماندن در حدود الهی، نگه داشتن حدّ چیزها و هرچیز را در جای خود نهادن استنباط فقهی عدل و «عدل شرعی» است. « ... و هرکس خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند ... چنین کس از ستمکاران خواهد بود.» (۵- ٤٥)

از نگاهی دیگر عدل از صفات خداست، خدا بندگان را به آن فرمان داده و امری الهی است. در نتیجه دو جنبه دارد: معنوی و متعالی (دینی)، مادی و اجتماعی (دنیائی). جنبهء الهی آن نگاهداشت «میزان»، جایگاه بنده در رابطه با پروردگار (عبادات) است و جنبهء دنیائی آن در نگاهداشت «میزان» درسْت در رابطه با دیگران (معاملات) است. در هر دو حال عدل با شریعت و عمل بدان، با عدالت شرعی، ملازمه دارد.[٤]

خدا انسان را به عدل فرمان می دهد. اما انسان عادل نیست، ستمکار است. خدا خود می گوید: « ما بر آسمان ها و زمین و کوه های عالم عرض امانت کردیم همه از تحمل آن امتناع ورزیده و اندیشه کردند تا انسان ... بپذیرفت و انسان هم ... بسیار ستمکار و نادان بود... » (٣٣- ٧٢) زیرا از فرط نادانی به وسوسهء شیطان فریفته شد،فرمان خدا را ندیده گرفت، از حد خود تجاوز کرد، مرتکب گناه شد و به خود ستم ورزید.

در اینجا ستمکاری و نادانی (ظلم و جهل) انسان موردی کوچك و گذرا نیست تا بتوان آنرا نادیده گرفت بلکه بر عکس در امری بنیادی در رابطهء او با عالم هستی یعنی در قبول امانت الهی است.

آدم (پیغمبر و نخستین بشر) خلیفهء خداست بر زمین (٢- ٣٠ و ٣١) مانند داود و پیغمبران دیگر (٣٨- ٢٦). و فرشتگان باید او را سجده کنند (٢-٣٤) زیرا در پایگاهی برتر از آنان و اشرف مخلوقات است. خداوند «بار امانت» را به وی سپرده و او را بر موجودات زمین فرمانروا کرده است. بودن انسان بر زمین بی موجب و سرسری نیست و «ظلم» آدمی در نگهداری این «امانت» یعنی تجاوز از «میزان»، از «اندازهء درست» است که خدا برای خلیفهء خود (انسان) در رابطه با جهان مقرر داشته. انسان در قبال عالم هستی - و در نتیجه نسبت به هستی خود (نفس خود) - ظالم است.

انسان چون به «میزان» عدل عمل نمی کند، نسبت به هستی، به خود و به دیگران ظالم است. «و اگر خدا از کردار زشت خلق مؤاخذه کند در پشت زمین هیچ

جنبنده ای باقی نگذارد و لیکن کیفر خلق را به تأخیر می افکند تا بوقت معین و چون هنگام اجل مردمی فرارسد خدا به احوال بندگانش کاملاً آگاهست...» (۳۵ - ٤٥)

فطرت انسان اساساً الهی است. عصیان شیطان و وسوسه سرکشی و گناه پس از آفرینش آدمی پیش می آید و امری ثانوی و عرضی است. ولی با اینوصف رسوخ شیطان و تسلط او بر نفس اماره چنان است که انسان را به تجاوز از احکام الهی می راند بطوریکه دست آخر جز اندکی انگشت شمار باقی نمی مانند. «... همانا بسیاری از مردم فاسق و بدکارند.» (٥- ٤٩) نیکی همه از سوی خدا می آید و همهء بدی ها از نفس آدمی است. (٤- ۷۹)

انسان عادل نیست و نمی تواند باشد. گاه چنین می نماید که ظلم او ناگزیر است. دیدیم که عدل و ایمان مانند ظلم و کفر توام و مرادف یکدیگرند. بعضی از آیات قرآن خود می گوید که بعضی از بندگان چگونه کافر (= ظالم) می شوند. «پس هر که را خدا هدایت او را خواهد قلبش را به نور اسلام روشن و منشرح گرداند و هر که را خواهد گمراه نماید... دل او را از پذیرفتن ایمان تنگ و سخت تنگ گرداند که گوئی می خواهد از زمین بر فراز آسمان رود. اینست که خدا آنان را که به حق نمی گروند مردود و پلید میگرداند»[٥] (٦- ١٢٥)

همانطور که خدا هر که را بخواهد عزیز و هر که را بخواهد ذلیل می کند (۳-۲٦) ایمان و نیز سعادتِ رستگاری را به آنکه بخواهد می بخشد و آنرا که نخواهد در کفر (= ظلم) و عذاب ابدی سرنگون می کند. «کافران را یکسانست بترسانی یا نترسانی ایمان نخواهند آورد. قهر خدا بر دل ها و گوش های ایشان مهر نهاده و بر دیده هاشان پرده افکنده ... و ایشان راست عذابی سخت.» (۲- ٦ ,۷) و گویاتر از آن: «هیچیك از نفوس بشر را تا خدا رخصت ندهد ایمان نیاورد ...» (۱۰- ۱۰۰) کفر و ایمان خلق بی خواست خدا نیست، هیچ چیزی بی خواست او در حیطهء امکان نمی آید.[٦]

شیطان نیز بدون خواست خدا نمی تواند کار شیطانی خود را از پیدایش آدم آغاز و تا روز قیامت دنبال کند. « و یادآر وقتی را که فرشتگان را امر به سجدهء آدم کردم پس همه سجده کردند جز شیطان که گفت آیا من سرطاعت به آدمی که از خاك آفریدی فرود آرم. آنگاه با من بگو آیا این آدم خاکی را بر من فضیلت و برتری دادی. ای خدا اگر اجل مرا تا قیامت بتاخیر افکنی بجز قلیلی همه اولاد آدم را مهار کرده و بدار هلاك می کشانم. خدا به شیطان گفت برو که هر کس از اولاد آدم پیروی تو کرد با تو به دوزخ که پاداش کامل شماست کیفر خواهد شد. برو و با جملهء لشکر سوار و پیاده ات بر آنها احاطه کن و در اموال و اولاد هم با ایشان شریك شو و به وعده های دروغ آنها را بفریب و مغرور ساز. آری وعده شیطان چیزی جز غرور و فریب نخواهد بود. » (۱۷- ٦۱- ٦٤)

خدا به شیطان رخصت می دهد که برود و تا روز قیامت بندگان را احاطه کند و در مال و فرزندانشان شریك شود و با وعده های دروغ آنها را بفریبد. نتیجه پیداست «اشرف مخلوقاتی» (۱۷- ۷۰) که ستمکار و نادان است، کر و گنگ و کور است و نمی فهمد و دلش بیمار است، مردمی که بیشترشان ناسپاسند و جز اندیشه باطل و دروغ چیزی در دست ندارند[۷] و غیره و غیره، چنین مردمی - علی رغم آنکه خدا به شیطان می گوید« ترا بر بندگان ... من تسلط نیست و تنها محافظت و نگهبانی خدا ... کافی است» (۱۷- ٦٥) - نافرمانی می کنند، گناهکار می شوند و خدا هلاکشان می کند (٦-٦) و به عذابی دردناك گرفتار می شوند (۱٦- ۱۰٤). اینها ستمکاران (کافران - گناهکاران) اند. « ... ای مردم بدانید که ستمکاران عالم به عذاب ابدی گرفتارند. » (٤۲- ٤٦)

اینگونه، در ساحت وجود (نه در صحنهء اجتماع) انسان از عدالتی که شاید بتوان آنرا ***«عدلوجودی»*** نامید بیگانه می شود و ظلم در سرشت او راه می یابد. به خواست خدا پرده ای به دل های کسانی می افتد و گروهی دیگر در دام شیطان می افتند و در نتیجه بیشتر مردم، از مسلمان و نامسلمان، این می شوند که هستند.

در قبال چنین وضعی بود که پیغمبران بنی اسرائیل ایرادهای بنی اسرائیلی می

گرفتند و کفر می گفتند زیرا خدای آنان، «یهوه»، بهانه گیر، حسود، سنگدل و زودخشم است و به سبب گناه یکی، عذاب او چون صاعقه بر دیگران فرود می آید؛ پسران را به گناه پدران و گاه افراد را به گناه تمامی قوم می گیرد. طلب عدالت در این «قوم برگزیده» گاه بصورت سودای دردناکی درمی آید.[۸]

در اسلام رابطهء اجتماعی افراد براساس برابری حقوقی نیست. به این معنا که افراد دارای حقوق مساوی نیستند تا در برابر قانون نیز مساوی باشند. اجتماع و حتی امت مجموعه ایست از افراد نابرابر که سرچشمهء آن در عقیده (مسلمان و کافر)، جنسیت (مرد و زن) و موقع اجتماعی (آزاد و بنده) است.

تکالیف این افراد در برابر خدا و خالق یکسان نیست و در نتیجه حقّ یکسان هم ندارند. مثلاً در قصاص، مرد مسلمان را به سبب قتل مرد کافر نمی توان کشت. باید خونبها گرفت اما در حالت عکس خونبها جایز نیست و قاتل را باید کشت. مسلمان، می تواند زن یا بردهء ذمی داشته باشد، امّا ازدواج مرد ذمّی با زن مسلمان شرعی نیست؛ و بردهء ذمی خود گفتن ندارد که به موجب کافری و بردگی از نظر حقوقی در چه مقامی است. مسلمان می تواند در بارهء ذمی قضاوت کند اما قاضی ذمی حق قضاوت دربارهء مسلمانان ندارد.[۹]

مردان مسلمانِ آزاد، اعضاء جامعهء حقوقی اسلامند. چون تکالیف خود را در برابر خدا به کمال پذیرفته اند از حقوق کامل برخوردارند، و چون تکالیف و حقوق آنها یکسان است با یکدیگر برابرند. برابری حقوقی آنها در پیوند عمیق تری بصورت برادری دینی درمی آید: انما المؤمنون اخوه.[۱۰]

در مرتبهء دیگر، زنان مسلمان و آزاد، اعضاء این جامعهء حقوقی هستند. آنها (به نسبت مردان مسلمان) در برابر خدا تکالیف کمتری دارند (مثلاً در جهاد) و در نتیجه از حقوق کمتری نیز برخوردارند. مرتبهء دیگر از آن بردگان مسلمان است که از حقوق بسیاری محرومند و اگر حقی بر آنها تعلق گیرد اساساً به اراده و بوسیلهء صاحبانشان است.

در کنار جامعهء حقوقی اسلام، کفار ذمی با حقوق معین و محدودی، جا دارند.

در اسلام دین خداوند از زمان آدم یکی است. پیغمبران سلف نیز همه منادی اسلام بودند، منتهی به درجات، تا پیغمبر آخرالزمان که اسلام را به کمال برای مؤمنان بشارت آورد و رسالت الهی به غایت رسید. بنابر این کافر ذمّی (صاحب کتاب) نظراً «مسلمان»، اما مسلمان ناتمامی است و در نتیجه طبق شرایطی با حقوق ناتمامی، می تواند در پناه اسلام بسربرد. اما کافران دیگر یعنی کفّار حربی، مشرکان و بی خدایان و پیروان دین هائی که اسلام به رسمیت نمی شناسد، دارای هیچ حقی نیستند. وجود حقوقی ندارند (یا نباید داشته باشند) و هیچیك از اعمال حقوقی آنان نافذ نیست.

به این ترتیب جامعهء حقوقی اسلام پایگانی (مبتنی بر سلسله مراتب) است. اگر چه کلیات قانون (احکام) بویژه در عبادات برای افراد همهء مراتب، یکی است؛ اما از آنجا که قانون های هر مرتبه ای مطابق با حقوق آنست، ناگزیر احکام قانونی هر مرتبه (یك گروه حقوقی) با مرتبهء (گروه حقوقی) دیگر - حتی در عبادات - تفاوت و گاه اختلاف هائی دارد.

حقوق افراد هر مرتبه با یکدیگر مساوی و در برابر ***قانون مرتبهء خود*** مساویند. اما قانونِ مرتبه های حقوقی، یکسان و مساوی نیست. بنابر این در جامعهء حقوقی اسلام، افراد در برابر قانونِ نامساوی، مساویند.

اگر عدالت در نگهداشت و گزاردن حق سزاوار هر کس باشد، در اینجا چون به حکم قانون، حقوق افراد نامساوی است، ناچار عدالت در عدم تساوی است، در نگهداری و گزاردن حقوق نامساوی است. شاید برای همین فقها می گویند عدالت، نهادن چیزهاست در جای خود. مثلاً اگر در عبادات و معاملات، در جهاد، قضاوت، ازدواج، ارث، شهادت یا جز اینها حقوقی که به مرد مسلمان تعلق می گیرد، به زن مسلمان عطا شود چیزها نه در جای خود بلکه ***نابجا*** نهاده شده و ظلم جای عدل را می گیرد. همچنین اگر حقوق بردگان و آزادان جایگزین یکدیگر یا باهم مشتبه شود، یا کافر ذمّی را از همان حقوق مسلمانان برخوردار کنند، در همهء این حال ها و مانند

آن، عدالت پایمال شده است. بنا بر این، مساوات حقوقی و در نتیجه عدالت مبتنی بر مساوات، فقط درون «گروه های حقوقی» امکان پذیر است نه در «جامعهء حقوقی» کـه افـراد آن دارای حقـــوق مســاوی نیســتند و قـانـون واحـدی بر آنهـا فرمـان نمی راند.[۱۱]

جای چیزها - اعم از احکامِ عبادات و معاملات و موقع افراد در قبال آنها - همه را شریعت معین کرده. بنابر این عدالت یا دست کم عدالت شرعی (مانند اخلاق) در عملِ به شریعت خلاصه می شود.[۱۲] و در نتیجه بنا به تعریف شرعیِ دیگر، عادل کسی است که مرتکب کبیره نشود و از صغیره اجتناب کند. گناه تنها در رابطه انسان و خدا پیش نمی آید، امر اجتماعی نیز هست. تخلّف در امور جزائی و حقوقی هم جرم (امر اجتماعی) است و هم گناه (امر عقیدتی)، این دو از یکدیگر جدا نشده اند. بنا بر این کسی که از گناه کبیره اجتناب کند از جرائم اجتماعی نیز دوری گزیده، در رابطه با خدا و خلق از صراط مستقیم (شریعت) دور نیفتاده و عادل است.[۱۳]

عدالت در عملِ به شریعت است. احکامِ (قوانین) شریعت، حقوق نابرابر هر گروهی را از مرد و زن و برده و کافرِ ذمی معین و بیان کرده. پس عدالت در حفظ این نابرابری (عدم مساوات) حقوقی و قانونی است.

در گذشته که ساختار و روابط اجتماعی و دریافت انسان از نظام و کارکرد کیهان و عالم بالا مبتنی بر سلسله مراتب (پایگانی= Hiérarchique) بود، این تصوّر در استنباط از حق و وضع قانون نیز راه می یافت. یگانگی حقوقی و مساوات قانونی وجود نداشت و در نتیجه عدالت به معنای اجتماعی کلمه (نه وجودی یا فلسفی) در هرگروه حقوقی متفاوت بود.

اما در دوران جدید (پس از انقلاب ۱۷۸۹) که بشر منشاء حق وقانونگذار دانسته می شود، نابرابری در حقوق ظلم است نه عدل. در این مفهوم عدالت خواستار برخورداری همگان از حقوق مساوی و مساوات آنان در برابر قانون است. نه فقط هیچ گروهِ حقوقیِ ویژه ای لااقل نظراً بر گروه دیگر برتری ندارد بلکه اساساً گروه بندی حقوقی نباید وجود داشته باشد. همهء شهروندان، یك اجتماع حقوقی تشکیل می دهند

و یك قانون که نظراً همه در برابر آن مساویند بر روابط آنها حاکم است.

در این برداشت قانونی که مثلاً بر زنان، بردگان (اگر باشند) و کفار ذمّی حکومت می کند در مقایسه با قانون ممتاز مردان مسلمان ظالمانه است. ولی این ظلم «بالسویه» است زیرا در ظلم مساوات وجود دارد همهء افراد این گروه ها در قانونی که آنها را از حقوق بسیاری محروم می کند مساویند. مثلاً همهء زنان از وضیع و شریف در هر طبقه به یك قانون و در برابر آن مساویند؛ و نیز دیگر «محرومان». شالودهء عدل شریعت بر این تساوی در ظلم است و آن مثل معروف که می گوید «ظلم بالسویّه عدل است» حقیقتِ حقوقی استواری دارد.

دست کم امروز مفهوم عدالت از برابری در حقوق و مساواتِ قانونی جدا نیست؛ باید حقوق و تکالیف همه مطابق قانون، یکی باشد و قانون نیز بر همه به یکسان حاکم باشد،[۱٤] بعبارت دیگر مساوات در برابر قانون به سبب مساوات در حقوق. عدالت قضائی (یا اجتماعی) نمی تواند بر تبعیض حقوقی یا قانونی استوار گردد.

عدلی که بر حقوق و قانون های نابرابر مبتنی باشد (عدل پایگانی)، کلی نیست زیرا نتیجهء حق و قانونی همگانی نیست بلکه در هر مرتبه و گروه حقوقی، به قانون ویژهء آن بستگی دارد و مخصوص به خود است. چنین عدالتی با اصول ایمان (یا اصول دین) توجیه پذیر است زیرا، ایمان (یا دین) که راه (= شرع) زندگی و آخرت را معین می کند، در ضمن راه های عقل را نیز نشان می دهد که چگونه و بر چه اساسی حق، قانون و عدالت ناشی از آنها را توجیه کند. دینْ قاعده های تعقل و استدلالِ «عقلِ خود» (عقل کلامی) را بنیان می نهد.

اما عقل کلی (UNIVERSEL) و سنجشگر جدید (از دوران روشنگری ببعد) مشروط و مقید به پیش فرض های دینی نیست و برخلاف عقل کلامی اصل های آنرا عامل دیگری از پیش مقدر نکرده است، بلکه آنها را از خود بدست می آورد چونکه در تحول و بازگشائی (ENTWICKELUNG) «آزاد» است و یا به زبان دیگر قانون های پیدایش و کارکردش را در خود دارد و از نیروئی دیگر (مثلاً مابعد طبیعت) به وام نمی گیرد.

این عقل می خواهد در همه جا و هر زمان برای همه صادق و وسیله شناخت، سنجش و ارزیابی همه چیز و در یك کلام معیار حقیقت باشد. این عقل چون کلی است تمامی سپهر اندیشه را فرا می گیرد و در نتیجه آنچه را که با افزارهای او نشناختنی باشد، رد می کند و چون سنجشگر است همه چیز و از جمله خود را می سنجد و محك می زند.[۱۵] تا محدودیت هایش را دریابد. او حتی در شناخت جزئیت و محدودیتهای خودْ کلی است.

عدالت جزئی که مبتنی بر حقوق و قانون های متفاوت گروه های حقوقی باشد با معیار های کلی و بیطرف چنین عقلی پذیرفتنی نیست. زیرا عقل کلّی «همه جا صادق» است یعنی بنابر موردْ، اصل ها و در نتیجه تعقل و داوری آن تغییر نمی کند و گرنه کلی نیست، با خود در تناقض می افتد و «عقلیت» خود را از دست می دهد.

داوری این عقل از جمله بر حسب گروه های اجتماعی تغییر نمی کند در حالیکه در قانون پایگانی، عدالت در هر مرتبهء حقوقی متفاوت است. این تفاوت را نه فقط با آن عقل «بی تفاوت» نمی توان توجیه کرد، بلکه چنین عقلی خواستار عدالت بی مراتب و بی تفاوت و یکسان (از نظر حقوقی و قانونی) برای همه، عدالت کلی (UNIVERSEL) است.[۱۶]

در اینجا استنباط از عقل مانند استنباط از حق و قانون، کلی است. کلیت اعلامیه حقوق بشر (۱۷۸۹) در اینست که صِرف بشر بودن، بدون هیچ شرطی، ایجاد حق می کند. قانونی که چنین «پیش فرض» و اصل حقوقی سرچشمهء تدوین آن باشد، خود نیز کلی است و نظراً (THÉORIQUEMENT) باید بر همهء صاحبان حق به یکسان فرمان براند: همه در قانون و در برابر قانون مساوی باشند. مساوات قانونی در انقلاب فرانسه با «حقوق بشر» توام بود و از آنزمان تا کنون از شعارهای دموکراسی های بورژوائی است.

«خدا مثلی زده (بشنوید) دو نفر مرد یکی بنده ای باشد گنگ و از هرجهت عاجز و کَلّ بر مولای خود و از هیچ راه خیری به مالك خویش نرساند و دیگری آزاد و مقتدر که بر خلق خدا بعدالت فرمان دهد و خود هم به راه مستقیم باشد آیا این دو نفر

یکسان هستند» (١٦ - ٧٦)

اگر برداشت عقلی را بپذیریم در این مثل الهی، همان طرح پرسش و برابر نهادن بنده و مولا (یا مالك) ایجاد اشکال می کند. زیرا همهء افراد بشر به مناسبت بشر بودن دارای حقوق مساوی هستند. (اگر چه در امکان برخورداری از آن مساوی نباشد) نه کسی بنده به دنیا می آید و نه می توان کسی را به بندگی درآورد و حقوق بشری او را سلب کرد. عدالت اجتماعی (نه وجودی) در مساوات حقوق آنهاست. از طرف دیگر در صحنهء اجتماع «راه مستقیم» را قانون معین می کند (نه دین) و عدالت قضائی در رفتار مساوی قانون است با افرادی که حقوق مساوی دارند.

از جمله هدف های قانونْ، گذشته از تنظیم روابط اجتماعی، برقراری عدالت است. قانون حق هرکس را معین می کند و قاضی در اجرای قانون با گزاردن حق هر کس عدالت را برقرار می کند. هدف قانون در خود قانون نیست.

اما در فقه که قانون (احکام) نه تنها بخشی از دین بلکه از عناصر تشکیل دهندهء آنست، هدف احکام (قانون) بسی بزرگتر است. تنظیم روابط انسان و خدا و انسانها با یکدیگر، تعیین «حق الله» و «حق الناس» و در یك کلام برقراری دین است. و احکام از دین جدا نیست، جزء و جزءِ تشکیل دهندهء آنست. بنابر این، برقراری دین مساویست با برقراری احکام و هدف از اجرای قانون (عمل به احکام) خودِ قانون است. در اسلام قانون وسیله نیست، خودْ هدف است. البته با عمل به احکامِ گذشته از رستگاری دنیا و آخرت، در شمار فضیلت های دیگر عدالت نیز بدست می آید.

قاضی با اجرای احکام، همچنانکه به شریعت (قواعد دین) عمل می کند، عدالت شرعی نیز برقرار می شود. عدالت هدف نیست نتیجه ایست که بواسطه و غیر مستقیم گرفته می شود. عدل تابعی است از شرع و بر اثر آن بدست می آید. البته عدل از صفات خداست ولی مانند توحید، نبوت و معاد در شمار مقولات بنیانی و از اصول دین نیست (مگر نزد شیعیان) و قاضی در درجه اول دلمشغول شریعت است.[۱۷]

زیرنویس ها

۱- مثل: ۲-۲۸۲، ٤-۲۹، ۹-۲٤، ۲٤- ۳۷، ۳۵- ۲۹، ٦۱-۱۰ و ۱۱، ٦۲-۱۱، ۲-۱٦، ۹-۱۱۱

۲- در پاره ای از آیه های جهاد «مال» حتی قبل از جان آمده است (۹- ۲۰ و ٤۱، ٤۹-۱۵)

۳- در بسیاری از آیه ها، قرآن دنیا و مال دنیا را متاعی ناچیز می داند و به مؤمنان هشدار می دهد که فریفتهء آن نشوند. ولی همین توجه فراوان - به نفی یا اثبات- نشان وزن و اعتباری است که مال یا متاع در ذهن مخاطبانِ قرآن داشت.

٤- برای همین مرتد که شریعت را نفی می کند، عدالت را نفی کرده است و در نتیجه عدالت هم او را نفی می کند. با از بین بردن مرتد عدالت استوار می شود.

۵- در جای دیگر (٤۲- ٤٤) خدا کسانی را که گمراه کرده «ظالم» می نامد نه «کافر» که نشان می دهد ظلم و کفر مرادف یکدیگرند.

٦- کفّار بسبب کفر خود مکافات میبینند. همین که مجازات می شوند به معنای آنستکه مسئول کفر خودند. برای مسئول بودن باید «انتخابِ» کفر آزادانه، ارادی و آگاهانه باشد و حال آنکه نیست.

۷- ۲-۱۸ و ۲- ۱۰ و ۲-۲٤۳ و ٦-۱۱٦.

۸- کتاب مقدس یهودیان «عهد عتیق» در طی سیزده قرن (از قرن یازده پیش از میلاد تا قرن دوم) تدوین شد و مجموعه ایست از اسطوره و «تاریخ» و احکام و حکمت و نیایش و ... اندیشه و مفهوم عدالت در چنین کتابی طبعاً یکسان نیست. ولی مفهوم عدالت اجتماعی در آن شبیه قرآن مبتنی بر درستی وزن و پیمانه، راست بودن ترازو و کم نبودن سنگ است. عدل، بی انصافی نکردن در داد وستد است (سفر لاویان باب ۱۹ - ۳۵). بعدها همین مفهوم کلی تر و مجردتر می شود و خدا (یهوه) به بنی اسرائیل می گوید:« تقصیرهای شما را می دانم که بسیار است و گناهان شما را که عظیم می باشد زیرا عادلان را به تنگ می آورید و رشوه می گیرید و فقیران را در محکمه از حق ایشان منحرف می سازید... از بدی نفرت کنید و نیکوئی را دوست دارید و انصاف را در محکمه ثابت نمائید... و انصاف مثل آب و عدالت مانند نهر دائمی جاری شود.» (کتاب عاموس نبی، باب ۵). در دین یهود، عدالت علی رغم تفاوت هائی که در مفهوم آن پیش آمده، رویهمرفته مساوی است با اجرای احکام و شریعت و در هیچ حال با آن بدون ارتباط نیست.
امید واهی و نومیدیِ تلخ و زاری و ترسِ هولناک، فریاد از ستم بی دلیل کیهانی و اجتماعی، بدبختی و خوشبختی ناسزاوارِ آدمی و گذشتِ نابود کنندهء زمان، همه را توأم با آرزوی سوزان قوم در طلب عدالتِ کلی در این «سِفر» های عهد عتیق می توان دید :«مزامیر داود»، «جامعه»،

«امثال سلیمان نبی» و بویژه در کتاب «ایوب».

۹- «از شرایط قصاصْ اسلام است، پس مسلم به کافر، و اگرچه آن کافر ذمی بوده باشد، کشته نمی شود (چه عمدی باشد چه خطائی) ... اگر ذمی مسلمی را به قتل برساند خود آن ذمّی و مال او به اولیاء مقتول دفع و داده می شود اگر بخواهند او را می کشند و اگر بخواهند او را عبد قرار می دهند... از حرّ برای کشتن عبد قصاص کشیده نمی شود.» بلکه قاتل باید دیه (خونبها) بپردازد و خونبهای برده در هیچ حالت نباید بیشتر از آن آزاد باشد. اگر مرد آزاد زن آزادی را بکشد قصاص می شود اما خونبهای زن آزاد از مرد آزاد کمتر است. (النهایه، همان، ص ٦۱۷ و ٦۱۹ دیده شود)
«چون ذمی زنا کند با زنی مسلمان، بر وی قتل واجب آید بر همه حالی... اگر لواط کند کافری با مسلمانی کافر را بکشند بر همه حالی» (النهایه، ج ۲، ص ۷۱۳) و حال آنکه در حالت عکس، مسلمان بهیچ حال کشتنی نیست.

۱۰- مردان مسلمان در جامعهء حقوقی اسلام (امت) برادرند همانطور که مردان هر قبیلهء عرب همه خود را از یك نژاد، یك خانواده و یك خون و فرزندان نیای واحدی می پنداشتند، همه نظراً (نه عملاً) مساوی و «برادر» بودند.

۱۱- مرتضی مطهری که از رهبران فکری و عقیدتی انقلاب اسلامی ایران است در «اسلام و مقتضیات زمان»، می گوید: «عدالت را مساوات تعریف می کنند و مساوات را هم این می دانند که تمام افراد بشر از لحاظ تمام نعمت هائی که داده شده است در یك سطح زندگی بکنند... این عدالت درست نیست و خیلی ظلم است ... ولی عدالت را به یك معنای دیگر می شود معنی کرد که اگر به آن توجه شود می توان گفت آن هم مساوات است اما مساوات بشکل دیگر. معنائی که قدما برایش می کنند اینست که «اعطاء کل ذی حقْ حقه» یعنی هر چیزی و هر شخصیتی در متن خلقت با یك شایستگی مخصوص بخود به دنیا آمده است. حقوق هم از اینجا پیدا می شود یعنی از طرف ساختمان ذاتی اشیاء. ما باید هر چیزی را در ذاتش مطالعه بکنیم بعد ببینیم که او شایستگی چه چیزی را دارد و چه استعدادی در وجود اوست یعنی طبیعتش چه تقاضائی دارد.
... هر چیزی استحقاقی دارد و منشاء آن هم خود خلقت است. دو بچه که به مدرسه می روند یکی شایستگی نمره بیست را دارد و دیگری نمره پنج. اگر به او از بیست کمتر بدهیم ظلم کرده ایم و اگر به این از پنج بیشتر بدهیم، باز ظلم کرده ایم.
معنای عدالت اینست. مساوات دربارهء قانون می تواند معنا پیدا بکند، یعنی قانون افراد را به یك چشم نگاه بکند. قانون خودش میان افراد تبعیض قائل نشود بلکه رعایت استحقاق را بکند. بعبارت دیگر افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند قانون باید با آنها به مساوات رفتار بکند. اما افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند قانون هم نباید با آنها مساوی رفتار بکند بلکه باید مطابق شرایط خودشان با آنها رفتار بکند.» (اطلاعات ٦۲/۱۱/۱۷)
بنابر این نظر، اگر قانون در مورد مرد و زن، مسلمان و ذمی یا آزاد و بنده متفاوت است، ناچار برای اینست که آنها «از لحاظ خلقت در شرایط مساوی» نیستند بلکه هر کدام با نوع خود مساویند. مردان باهم، زنان با هم، مسلمان با مسلمان و ذمی با ذمی مساوی است. آزاد با آزاد و بنده با بنده.

و اما اینکه مرتضی مطهری می گوید « مساوات را این می دانند که تمام افراد بشر از لحاظ تمام نعمت هائی که داده شده است در یك سطح زندگی بکنند... » متأسفانه معلوم نمی کند کدام مکتب فلسفی، عقیدتی، سیاسی یا اجتماعی چنین نظر شگفت آوری در باره مساوات ابراز داشته و یا مساوات را «تعریف» عدالت دانسته است.

۱۲- عدالت و اخلاق هر دو مشروط به شریعت و تابع آنند. اصل های نظری، و عملی آنها از خودشان برنمی آید و در بنیادهای فکری و تحول «منطقی» خود آزاد نیستند زیرا شریعت اصول و حدود آنها را تعیین می کند.

۱۳- «عادل کسی است که در طریق شرع استقامت داشته و از آن منحرف نگردد. بنابر این عدالت عبارت از استقامت ظاهری در افعال است، خواه با استقامت باطنی در احوال مقرون شود یا نه... هر کس به واجبات و احکام شرع عمل نماید و از منهیات و قبایح دوری کند و در معاملات ظلم ننماید و به مردم دروغ نگوید و از وعدهء خود تخلف نکند عادل خواهد بود.»
موسی جوان، مبانی حقوق، ج. ۱، تهران ۱۳۲٦ خورشیدی، چاپ رنگین، ص ۲۷۸. مؤلف سه تعریف عمدهء عدالت را نزد فقهای متأخر شیعه ذکر می کند (که تعریف اول و مهم تر - عدالت شرعیه - آورده شد) و سپس مراجعه می دهد به حاج ملّا محمد نراقی مشارق الاحکام، مشرق هشتم در عدالت.

۱٤- البته بجز محجورین و صغار یا دیگرانی که بعلت های معین محروم هستند.

۱۵- در کانت (KRITIK DER REINEN VERNUNFT) و دیگران. در میان آثار معاصران می توان نگاه کرد به : MAX HORKHEIMER, THEODOR ADORNO:
DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG, PHILOSOPHISCHE FRAGMENTE
در این اثر دیده می شود که دیالکتیك عقل در نهایت به نفیِ خود می انجامد، عقلی که در جدائی از اسطوره پیدا شده بود سرانجام خود بدل به اسطوره و در نتیجه «غیر عقلانی» می شود.

۱٦- برای اینکه این حقوق و قانون تحقق پذیرد، گذشته از شرایط دیگر، مفهوم و ساخت دستگاه قضائی (و رابطهء بخش های آن بایکدیگر) نیز باید مبتنی بر نظامی عقلانی، (عقل کلی و خود مختار) باشد، نه بر عقل مشروطِ «کلامی» که هدف پیشین (à priori) آن توجیه عقاید مقدّر است.

۱۷- در یونانی DIKASTES و در لاتین JUDEX به معنای قاضی و هرکدام به ترتیب با کلمه های DIKAIOSUNE و JUSTITIA به معنی عدالت همریشه اند. قاضی اجراکنندهء عدالت است.
(MICHEL VILLEY, IBID VOL. 1, P. 62)
در صورتیکه در نزد ما کلمه قاضی از «قضا» می آید به معنای پایان داد، بستن، کامل کردن، اجرا کردن، به نتیجه رساندن، ادای وظیفه، معین کردن، پرداختن، کردن، مشخص کردن، حکم کردن، تصمیم گرفتن، ... و ارتباط مفهومی یا معنا شناسی با «عدالت» ندارد.

فصل ششم:

قضاوت

قضاوت - مانند قانون - نیازمند نهاد و حاکمیت سیاسی است. بدون دستگاه سیاسی نصب قاضی و بدون حاکمیت، ضمانت اجرای حکم امکان پذیر نیست و حکم بدون ضمانت اجرا موضوعیت خود را از دست می دهد و به صورت رأی مشورتی یا اظهار نظر بی سود و زیان درمی آید.

در سرزمین عربستانِ پیش از اسلام، با قبیله های پراکنده، حاکمیت سیاسی وجود نداشت. از جمله به همین سبب قضاوت نیز وجود نداشت و اعراب آنرا نمی شناختند. هیچیك از قبیله های پراکندهء آن سرزمین، نهادی «سیاسی- اجتماعی» و مبتنی بر مقررات و قانون نبود. ساختار قبیله با امر قضاوت سازگاری نداشت و آنرا بر نمی تافت و پایگان (سلسله مراتب) قبیله معمولاً به سید یا شیخ حاکمیتی نمیداد که حکمی را - حتی درون قبیله - به اجرا درآورد، تا چه رسد به بیرون از آن.

به همین سبب، برای اعراب عدالت - و تحقق آن بوسیلهء قضاوت - امری شخصی و فردی بود نه همگانی و اجتماعی. قانون موضوعه وجود نداشت و روابط میان قبیله ها یا افراد هر قبیله بنا بر عرف موجود سامان می یافت و در موارد اختلاف هر کس برای اجرای عدالت و ***احقاق حق*** خود یا به زور متوسل می شد و یا به حکمیت (داوری) روی می آورد.

و اما حکمیت نیز مانند عدالت امری شخصی و فردی بود نه همگانی و اجتماعی. وقتی دعوائی پیش می آمد، دوطرف، ***درصورت توافق*** داوری انتخاب می کردند تا به اختلافشان پایان دهد. ولی ضمانت اجرای رأی داور فقط اخلاقی بود و عمل به آن به اراده و خواست اجراکنندگان بستگی داشت و الزام دیگری آنها را وادار به پذیرش آن نمی کرد. گذشته از زور، حکمیّت شاید تنها صورت بی سامان یا سازمان نیافتهء روند قضائی در عربستان پیش از اسلام بود؛ حکمیّت و حَکَم نه قضاوت و قاضی!

پیغمبر اسلام پیش از هجرت به مدینه و پس از آن یکی از این داوران بود. بیعت سران قبائل یثرب (مدینه) و دعوت وی به آن شهر از جمله برای داوری میان آنان بود.

سه سال پیش از هجرت (٦١٨ میلادی) در جائی بنام بعاث جنگی سخت با کشتار بسیار درگرفت که تقریباً همهء قبیله های مدینه در آن شرکت جستند. جنگ بدون نتیجه و پیروزی گروهی بر دیگران پایان یافت یعنی دشمنی باقی ماند و دشمنان در انتظار خونخواهی بودند. اجرای عدالت فردی با کین توزی و قصاص، در بیابان و میان قبیله های متحرك، چون با جنگ و گریز توأم بود، امکان تحمّل زیانهای جانی و مالی آن بهر تقدیر غیر ممکن نبود، ولی خونخواهی و کشتار پیاپی میان قبیله های ساکن در منطقه ای محدود مانند یثرب به خونریزی شدید و تباهی همهء قبیله ها می انجامید. به همین علت مردم آن شهر برای رفع اختلاف و دشمنی بین خود احتیاج به داوری خوشنام و بیطرف و باقدرت اجرا داشتند که آنرا در شخص محمد می یافتند. بخصوص که مردم یثرب بعلت وجود دو قبیلهء یهودی در آن شهر و تماس با آنها از پدیدهء آیین الهی و وحی و پیغمبری بیگانه نبودند و دعوی پیغمبر اسلام برایشان غریب نمی نمود.[۱]

باری آنها سه بار با پیغمبر دیدار و دوبار با وی بیعت کردند و به اسلام درآمدند و او را به شهر خود دعوت کردند و کارشان را به داوری او واگذاشتند. حکمیت بخصوص میان قبیله های دشمن از نخستین کارهای پیغمبر در مدینه بود.[۲]

حکمیت با تحولی نظری و عملی در نظام قضائی اسلام باقی میماند. ولی همزمان با ایجاد نهاد و حاکمیت سیاسی - مذهبی و تشکیل جامعهء حقوقی اسلامی، عمدتاً قضاوت جای حکمیت را می گیرد زیرا پس از این نصب قاضی امکان پذیر و احکام او ضمانت اجرا پیدا می کند.

نخستین بار حکمیت و قضاوت هر دو در شخص پیغمبر اسلام گرد می آید.[۳] او در آغاز به عنوان حَکَم و داور میان دشمنان به مدینه دعوت شده بود. ولی با مسلمانی اهالی و تبدیل آنها به یك امت و با ایجاد حاکمیت سیاسی و دینی و تشکیل جامعهء حقوقی، پیغمبر به عنوان پیشوای دنیوی و اخروی، بصورت حَکَم کامل، سرمشق و نمونه درمی آید که حکم او حقّ و دارای ضمانت اجرای تام و تمام دو جهانی است. در قرآن پیغمبر همچنان حَکَم است ولی با ماهیت و خصلتی متفاوت. حقانیت و ضمانت اجرای حکم پیغمبر از خدا می آید که داور نهائی است. البته آنچه اجرای احکام را در این دنیا و در حق مسلمان و نامسلمان ممکن می سازد حاکمیت و قدرت سیاسی است. ضمانت اجرای دنیوی حکم در گرو حاکمیت سیاسی است.

خدا «احکم الحاکمین است (۱۱-٤٥ و ۹٥- ۸) حکم او البته نیازی به مشروعیت یا حتی توجیه ندارد. زیرا او خود سرچشمهء همه چیز و از جمله عدالت، مشروعیت و حکمیت است. ولی با اینهمه حکم خدا برای مؤمنان توضیح داده می شود تا بنا به اصطلاح قرآن تعقل کنند و بدانند یا بدانند و تعقل کنند. از آنجا که خدا خود منشاء حق است پس حکم او ناگزیر در ذات خویش بر حق است. حکم او و حقْ لازم و ملزوم یکدیگر نیستند، یگانه اند. خدا بحق حکم می کند (۳-٥٥ و ۲۱- ۱۱۲) و حکم او حق است.

همین خاصیت حکم خدا به پیغمبران عطا شده است. خدا به آنها حکم می کند به حق حکم کنند (۳۸ - ۲۲ و ۲٦) و آنها اطاعت می کنند یعنی حکمشان حق و در نتیجه مطاع است. همانطور که حاکمیت پیغمبر از خدا می آید، مشروعیت احکام او

نیز در همانجاست. پیغمبر، چون پیغمبر خداست حَکَم است و چون مطیعِ حُکم اوست، حکمش بر حق و حکم بر حق الزام آور است و حاکمیت سیاسی این الزام را تحقق می بخشد یعنی ضامن اجرای آنست.

و اما ضمانت اجرا بر دو نوع است: اخروی و دنیوی. اجرای اخروی احکام را در روز جزا خدا ضمانت می کند و اجرای دنیوی آنها را حاکمیت سیاسی پیغمبر. با تشکیل امت اسلام و پیدایش جامعهء حقوقی اسلامی،(٤) گروه های مختلف از مسلمان و نامسلمان دارای تکالیفی می شوند که عمل به آنها حقوق و پاداش هائی در پی دارد و سرپیچی از آنها موجب سلب حقوق، تعزیر و حدّ و مجازات های دیگر است که با قدرت حاکمیت سیاسی به اجرا درمی آید.

بدین ترتیب با تأسیس حاکمیت سیاسی خصلت حَکَمیت دگرگون می شود و در مدینه برای نخستین بار حکمیت دوران جاهلی جای خود را به قضاوت اسلامی می دهد. نشان این دگرگونی را در سوره مدنیِ مائده به خوبی می توان دید:

«و ما این کتاب (قرآن عظیم) را بحق بر تو فرستادیم که تصدیق به درستی و راستی همه کتب که در برابر اوست نموده و برحقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی می دهد پس حکم کن میان آنها بآنچه خدا فرستاد و در اثر پیروی از خواهشهای ایشان حکم حقی که بتو نازل آمده وامگذار ما بر هر قومی شریعت و طریقه ای مقرر داشتیم و اگر خدا (...) میخواست همه را یك امت میگردانید و لیکن این نکرد تا شما را با احکامی که در کتاب خود فرستاده بیازماید پس بکارهای نیك سبقت گیرید که بازگشت همه شما بسوی خداست و در آنچه اختلاف می نمائید شما را به جزای آن آگاه خواهد ساخت * و تو (...) بدانچه خدا بتو فرستاده میان مردم حکم کن و پیرو خواهشهای آنان مباش و بیندیش که مبادا تو را فریب دهند و در بعضی احکام که خدا بتوفرستاده تقاضای تغییر کنند پس هرگاه از حکم خدا روی گردانیدند (...) بدان که خدا میخواهد آنها را بعقوبت بعض گناهانشان گرفتار سازد و همانا بسیاری از مردم فاسق و بدکارند * آیا باز (...) تقاضای تجدید حکم زمان جاهلیت را دارند و کدام حکم از حکم خدا برای اهل یقین نیکوتر خواهد بود» (٤٥- ٤٩- ٥٠)

همچنانکه از این آیه ها برمی آید خدا برای هر قومی شرعی - راه و آیینی -

مقرر داشته و آیین او نیکوست. پیغمبر باید بنا بر احکام همین آیین حکم براند. زیرا حکم الهی بر حق و خواست بشری، هوی و هوس است. حق را نمی توان از روی هوس تغییر داد. پس حکم الهی باید یکسان بماند. اگرچه کسانی می خواهند به حکم زمان جاهلیت بازگردند و نیك را به بد واگذارند ولی این کسان مجازات می شوند.

تفاوت آشکار است. احکام دو سر چشمه دارد الهی و بشری. سرچشمهء احکام قرآن الهی و از آنِ دوران جاهلی، بشری است. پیغمبر گزارنده و اجراکنندهء (حَکَم) احکام الهی است که به دورهء احکام بشری پایان داد. فرمانروائی «دینی - سیاسی» او داوری کدخدامنشانهء پیشین را بسر رساند. از این زمان حکمیت تبدیل به قضاوت می شود. قضا در قرآن از جمله به معنای حکم کردن، فیصله دادن، تمام کردن، پایان دادن، واجب شدن، جدا کردن از یکدیگر است.[٥] در اسلام پیغمبر نخستین قاضی و نمونه اعلای قضاوت است که با تشکیل امت، نزول احکام الهی (قرآن) و عمل پیغمبر (سنّت) تحقق می یابد.

عرف تغییر پذیر دوران جاهلی، روابط اجتماعی افراد را سامان می داد ولی احکام نه فقط حاکم بر روابط اجتماعی بلکه حاکم بر روابط خصوصی افراد با خود شد و به این هر دو خصلت دینی داد زیرا اجرایِ احکام، عملِ به دین و زیر پانهادن آنها تجاوز به دین و امر الهی بشمار آمد.

تفاوت میان عرف و حکم، بنیادی و ماهوی است زیرا یکی امر بشری، تغییر پذیر، نامقدس و دیگری امر الهی، تغییر ناپذیر و مقدس است؛ یکی ناقص و دیگری کامل است. حاکمیتِ احکامِ ثابت بر روابط حقوقیِ متغیّر، میان قانون (حکم) و جامعهء حقوقی تناقضی چاره ناپذیر ایجاد کرد که ناگزیر تا امروز همچنان باقی است. این تناقض طبعاً در امر قضاوت و کار قاضی که مجری حکم است، نیز وجود دارد.

قاضی باید فقیه و در فقه مجتهد باشد یعنی علم فقه را خوب بداند.[٦] دامنهء کار قاضی به مرزهای فقه محدود می شود اما چنانکه دیده ایم مرزهای فقه به همه جا گسترده است و بیشتر امور خصوصی و عمومی را دربرمی گیرد. بنابر این قلمرو امر

قضاوت و کار قاضی نیز به همان گستردگی قلمرو فقه است. چون موضوع فقه به حقوق محدود نمی شود و به همه چیز از اداره امّت و سیاست و اخلاق گرفته تا عبادات و معاملات و امور مالی و عِتْق و طهارت و غیره می پردازد. قاضی فقیه نیز در تمام این زمینه ها قضاوت می کند و به حل و عقد امور می پردازد. فقه علم دین است و دین همه چیز است و قاضی فقیه برای قضاوت در همه چیز نظراً و شرعاً خود را محق می داند، هرچند که عملاً مختار نباشد.

قوانین غیر مذهبی در جامعه های جدید به تنظیم روابط عمومی و خصوصی شهروندان به عنوان فرد اجتماعی توجه دارد نه به امور و تکالیف دینی و اخلاقی یا رابطهء افراد با خود و یا مثلاً بهداشت خصوصی آنها (طهارت) و چیزهائی از این دست. از سوی دیگر تقسیم بندی قوانین (کیفری و حقوقی، بین المللی، احوال شخصیه، سندیکائی و کار و غیره ...) و سازماندهی دادگستری و دادگاه های تخصصی، دامنه قضاوت را متناسب با دانش و امکانات قاضی محدود می کند. و حال آنکه دامنهء قضاوت فقیه نظراً و شرعاً به همهء جنبه های زندگی کشیده میشود.

آیین دادرسی (اصول محاکمات) در فقه، ابتدائی، ناتمام و پراکنده است و در رساله ها و کتاب های فقهی در این مورد فصل خاصّی وجود ندارد. زیرا فقه زادهء شرایط «سیاسی - اجتماعی» ساده ای بود و با بسته شدن باب اجتهاد راه های تحول و تکامل آن **درکلیات** بسته شد و در نتیجه «تشریفات» دادرسی کمابیش به همان صورت های نخستین باقی ماند. و حال آنکه اهمیت تشریفات در قضاوت به حدّی است و در اجرای عدالت چنان محتوا و شکل (دادرسی و آیین دادرسی) بیکدیگر بسته است که در کشورهائی بالاترین مرجع قضائی ناظر بر رعایت و درست بکاربستن همین «تشریفات» از جانب دادگاه هاست و فقط به دعواهای مربوط به این امر رسیدگی می کند و بس.(۷)

در کتاب درسی ***«آیین دادرسی در اسلام»***(۸) (عنوانی که تحت تأثیر حقوق جدید انتخاب شده)، اکثراً فصل و بحث هائی آمده که یا ربطی به تشریفات دادرسی ندارد یا اگر داشته باشد نمودار ابتدائی بودن آنهاست. مثلاً در «آداب دادرسی»

چنین آمده:

آداب دادرسی به دو قسم منقسم می شود. اول آدابی که فعلش رجحان دارد دوم آدابی که ترکش راجح است. قسم اول اینهاست: پوشیدن بهترین لباس در موقع رفتن به مجلس قضا، اختیار مکان وسیع تا ارباب رجوع به قاضی دسترسی داشته باشند و پشت به قبله نشستن تا روی اصحاب دعوی به قبله باشد. در همین شمار است بررسی حال زندانیان، رسیدگی به احوال یتیمان، دیوانگان و سفها پس از تصدی منصب قضا ورسیدگی به وضع امناء دادرس سابق و تحقیق در حال کسانیکه از طرف دادرس سابق مقسم اموال و املاك بوده اند.

و اما آداب مکروه که ترکش راجح است: قراردادن حاجب و دربان، رسیدگی هنگام غصب، تعیین شهود از طرف دادرس، زائد از حد خود را عبوس جلوه دادن، تحمیل تکالیف سنگین بر شهود یا ضیافت کردن یکی از متخاصمین و ...[۹]

مؤلف فقیه گرچه کوشیده است تا خلاصه نظریات فقها را در کتابی درسی گرد آوَرَد ولی پیداست که از «آئین دادرسی» اندیشه روشنی در ذهن ندارد و بیشتر متوجه آداب و اخلاقیات است تا اصول محاکمات. بهمین سبب از سازمان دادگاه ها، مقررات طرح دعوا، رسیدگی به آن، صدور حکم، اجرای آن و ... چیزی نمی گوید.

در حقیقت چیز زیادی هم نمی توان گفت زیرا در فقه تشریفات دادرسی کوتاه و بسیار ساده است. در دادگاه یك قاضی وجود دارد، محاکمه یکبار انجام می شود و حکم قطعی است و از دادستان و وکیل مدافع نشانی نیست.

در حقوق و دادرسی جدید متهم یا مجرم نه فقط در برابر کسیکه از جرم زیان دیده بلکه در برابر اجتماع هم قرار دارد. زیرا هر جرمی به اجتماع نیز زیان می رساند پس اجتماع نیز مدعی است و ادعا نامهء دادستان بعنوان نمایندهء اجتماع (مدّعی عموم) خواهان جبران زیانی است که به اجتماع وارد شده. برای همین در امور جزائی گذشت مجنی علیه (یا کسان او) در دادرسی، تا آنجا که مربوط به اوست می تواند از علل مخففه باشد نه در آنچه که به اجتماع مربوط می شود.

دادستان از جانب و به نمایندگی از دولت که خود نظراً نماینده و کارگزار اجتماع است عمل می کند، ولی دادرسان (قضات) نماینده یا کارگزار دولت (قوه

مجریه) نیستند. آنها نظراً مظهر یك مفهوم مجرد (عدالت) هستند که در قانون فعلیت و تحقق یافته و حدودش معین شده. در این برداشت، قاضی مجری قانون و نظراً مرجع بیطرفی است میان نماینده‌ء اجتماع (دادستان) و دو طرف دعوا.

در اسلام از آنجا که «حق» و «قانون» (حکم) امر الهی است هر جرمی تجاوز از حکم (قانون) الهی است. پس هر جرمی «گناه» نیز هست. مفهوم جرم و گناه دست کم در امور جزائی (نه حقوقی) در هم آمیخته و بهم پیوسته اند. اضافه بر این در هر جرمی خدا که به احکام او تجاوز شده زیان دیده است نه اجتماع. جرم تجاوز به «حق الله» است و برای همین در فقه «دادستان» و مفهوم آن وجود ندارد. در اینجا چون قضاوت پیش از هرچیز امری دینی است قاضی نماینده و پاسدار «حق الله» و بنحوی طرف دعواست. «بیطرفی» او فقط در امور حقوقی (حق الناس) قابل تصور است.

در جامعه‌ء مدنی، شهروندان با ارتکاب جرم در برابر جامعه مسئول و پاسخگوی نماینده‌ء آن (دادستان) هستند. ولی در فقه اسلامی مؤمن (یا کافر) با ارتکاب جرم (=گناه) نخست در برابر خدا مسئول است.

در دین، اساسْ رابطه خالق و مخلوق (ربّ و عبد)، خدا و بندگان است. حقوق اسلامی نیز بر همین اساس استوار است. در مدینه «امت» و در نتیجه جامعه حقوقی اسلام تشکیل شد. اما امت، جامعه‌ء حقوقی به معنی جدید کلمه نیست یعنی اجتماع به خودی خود دارای حقی نیست که تجاوز به آن جرم باشد.[۱۰] جرم ها یا تجاوز به «حق الله» است و یا تجاوز به «حق الناس» که حقوق افراد (بندگان) است بر یکدیگر نه حق اجتماع. وقتی اجتماع به خودی خود (نه افراد آن در قبال یکدیگر) دارای حقی نباشد طبعاً وجود دادستان هم موضوعیت ندارد و فقه با مفهوم آن آشنا نیست.

در قرن های تدوین فقه و مدتها بعد، (مانند دوران جاهلیت) در میان عربها، اولیاء مقتول (ولّی دم)، از نظر عدالت، شرف، مردانگی، آداب و ارزش های اخلاقی و اجتماعی موظف بودند که انتقام خون ریخته را بگیرند. در اجتماع قبیله ای خونخواهی، بهر وسیله و هر راهِ ممکن، وظیفه‌ء قبیله‌ء مقتول نیز بود. در چنین برداشتی از عدالت جائی برای آئین دادرسی و تشریفات پرپیچ و خم و اقامه‌ء دعوا و

رسیدگی به آن باقی نمی ماند.

پرداخت خونبها - دیه - نیز (مانند خونخواهی) وظیفه ای مشترك بود و به کسان و قبیلهء قاتل سرایت می کرد. در فقه پرداخت دیه با عاقله است و عاقله جمعی اند که خونبهای کسی را که خویشاوند ایشان از روی خطا کشته باشد می دهند، چون پدر و فرزندان و خویشان پدری.(۱۱)

پرداخت دیه بوسیلهء «عاقله» ناشی از استنباط مسئولیت مشترك گناه یا جرم است در تمدن های گذشته و از جمله در عربستان جاهلی. در عهد عتیق همهء قوم در گناه هر فرد شریك است و بهمین سبب گاه یهوه در برابر گناه یکی، همهء قوم را مجازات می کند.(۱۲)

با همین دریافت، در دادرسی فقهی برای وکلای مدافع هم جائی نیست زیرا در حقوق جدید وکلای مدافع نمایندهء طرفین دعوا (با تساوی در برابر قانون) هستند و دادستان نمایندهء اجتماع و قاضی داورِ میان آنهاست. اما از نظرگاه فقه اگر جرمی مربوط به حق الله واقع شود نخست آنکه دو طرف (خدا - انسان) دارای حقوق مساوی نیستند. یکی دارای حق (خدا) و یکی دارای تکلیف (انسان) است، دیگر آنکه در این حال طبعاً وجود قاضی به نمایندگی از حق الله برای ایفای حق «کفایت می کند» و نیازی به وکیل نیست.

در دعوای میان افراد و مربوط به حق الناس نیز، نمایندهء حق الله (قاضی) عملاً جای مدافعان دو طرف را گرفته است.

بدین ترتیب قاضی خودْ نمایندهء جامعه (دادستان)، مدافع (وکیل طرفین) و داور است. از اینها گذشته بسیاری از جرائم در فقه شناخته نیست و تعریف پاره ای از آنها (مفسد فی الارض، محارب و ...) چون شناخته نیست به تشخیص قاضی بستگی دارد، صدور رأی و اجرای آن فوری است ولی احالهء آنها به زمانی دیگر و نامعلوم نیز منع قانونی ندارد. مجازات ها (تعزیر و حدود) مانند جرائم، معدود و ابتدائی است. محاکمهء یکنفر برای یك جرم بیش از یکبار اشکالی ندارد و در این حال اعادهء دادرسی بسادگی انجام می گیرد.(۱۳)

اضافه بر اینها فقیه اگرچه قانونگذار نیست ولی بعنوان عالم دین مفسر قانون

نیز هست و همین نظراً و شرعاً او را در پایگاهی قرار می دهد با اختیاراتی نامحدود، بطوریکه در اجرای حکم اکثراً دست او باز و مصلحت او حاکم است. مثلاً «هرکه را حکم لواط بر وی ثابت شد بفعل ایقاع حَدّ وی آنست که از کوهی یا دیواری بلند بزیر افکنند یا دیواری بسرش بیاورند یا گردنش بزنند یا امام و مردمان رجمش کنند یا به آتش بسوزانند ***و امام (= قاضی) مخیّر است در کردن این هرکدام که وی مصلحت بیند و اگر حدّ وی برانده باشد، بسوختن نیز روا بود که از آن پس بسوزاند*** هیبت و سختی عقوبت را و تعظیم آنرا ***و ویرا هست که آن بکند چنانکه مصلحت بیند در حال.*** »[۱٤]

اگر در جرمی به «حق الله» تجاوز شود قاضی حق گذشت ندارد. بشر نمی تواند حق خدا را ببخشد. اما در همین «حق الله» بشرط توبه و تشخیص قاضی، حکم وی می تواند از زدن و کشتن و سوختن تا عفو کردن نوسان کند: «اگر لاطی بر خویشتن با قرار داده باشد و پس توبه کند و امام (= قاضی) توبه از وی بداند ***روا بود که ویرا عفو بکند و نیز روا بود که حدّ بروی براند چنانکه مصلحت بیند.*** »[۱۵]

اگر قاضی توبه را نپذیرفت که هیچ اما حتی وقتی که پذیرفت نیز مقید به عفو یا تخفیف در مجازات نیست و می تواند به همانگونه که یاد شد «حدّ» را جاری کند.[۱٦]

مثال های بالا فقط بعنوان نمونه آورده شده و گرنه فتاوی فقها و مکتب های فقهی در فروع یکسان نیست و اختلاف دارد. اما صرفنظر از تفاوت آراء، در همهء آنها میدان عمل قاضی گسترده و «آزادی» رای او بی شباهت به خودسری سلطانی خودکام و مستبد نیست زیرا آنچنانکه دیده شد در جرمی واحد از زدن و کشتن و سوختن تا بخشیدن و رها کردن، همه بسته به تشخیص و رأی اوست.

ولی با اینهمه آزادی، عملاً قاضی در دایرهء تنگ و بسته ای جولان می دهد زیرا قانونی که او مجری آنست یکبار برای همیشه بصورت تعداد محدودی حکم، نازل شده و نمیتوان چیزی بر آن افزود. دانشی که براساس این احکام ایجاد شد و گسترش

یافت نیز یکبار برای همیشه بکمال رسید و پس از آن باب اجتهاد، دست کم در کلیات بسته شد. قاضی باید مجتهد باشد، اما اجتهاد در فروع است و آنهم در جزئیاتِ فروع نه بیشتر.[۱۷]

بنابراین قاضی با احکامی معین و معدود و با دانش حقوقی مختوم و محتوم و با امکان استنباط و تفسیری جزئی سر و کار دارد. او با چنین «ابزاری» حق قضاوت در امور خصوصی و عمومی، مادی و معنوی مسلمانان دارد. هرچه زمینهء کار او نامحدود، به همان نسبت وسیلهء کار او محدود است.

در نظر فقهای شیعه مؤمنان از نظر شناخت و بکاربستن احکام بردو دسته اند یا مجتهد یعنی صاحب استنباط احکامند یا نیستند. اگر هستند که خود صلاحیت استنباط و عمل دارند و گرنه مقلدند و باید از مجتهدی تقلید کنند. پیروی از مجتهد مرده روا نیست مریدان باید مقلّدِ مرجعی زنده باشند.

و اما برای رسیدن به مقام اجتهاد باید از مجتهد یا مجتهدان دیگر اجازه داشت. بدین ترتیب در دوره های بعدی اجتهاد بصورت «نهاد »ی درآمده که اداره کنندگان امور دینی را به نحوی تمشیت داده و امر اجتهاد را در دایرهء بستهء خودِ مجتهدان نگه داشته است. مجتهد کسی است که مجتهدان دیگر او را در این دایره راه بدهند. از آنجا که قاضی باید مجتهد باشد، امر قضاوت نیز میان خود قاضیان دست بدست می گردد و از دایرهء «علما» خارج نمی شود. این یکی از علت هائی است که علمای شیعه قضاوت دستگاه دولت (دیوانی) را شرعاً جایز نمی دانند و نمی پذیرند چون آنرا فقط از آنِ خود میدانند.

در نظر علمای شیعه رجوع به قضاوت دیوانیان حرام است. از طرف دیگر ردّ قضاوت قاضی شیعه بنا بر روایت «مقبولهء عمر بن حنظله» به نقل از امام جعفر صادق، در حکم کفر و حتی شرك است. او می گوید: «پرسیدم از ابی عبدالله (ع) از دو مرد از اصحاب ما که میباشد در میانه ایشان نزاعی در قرضی یا میراثی، پس مرافعه میروند به سوی سلطان و به سوی قاضیان، آیا حلال است این؟ پس آن حضرت علیه السلام فرمود که هرآنکس که به محاکمه رود به سوی ایشان در حق یا باطل پس جز این نیست که محاکمه برده است بسوی طاغوت و آنچه حکم می نماید از برای

او، پس جز این نیست که می گیرد سحت را، و اگرچه حقش ثابت باشد چونکه او گرفته است آنرا به حکم طاغوت ... پس عرض نمود که پس چگونه کنند آن دو نفر که با هم نزاع دارند؟ فرمود که نظر کنند بسوی کسیکه بوده باشد از شماها کسی که روایت نموده باشد حدیث ما را و نظر نموده باشد در حلال ما و حرام ما و شناخته باشد احکام ما را پس راضی شوند به او که حکم باشد پس بدرستی و تحقیق که من گردانیدم او را بر شما حاکم. ***پس هرگاه حکم کند به حکم ما پس قبول نشود از او، پس جز این نیست که بحکم خدا استخفاف شده است و بر ما رد شده است و ردکننده ء بر ما ردکننده ء بر خداست. پس او بر حدّ شرك بر خداست.*** »[۱۸]

همانطور که از این روایت[۱۹] برمی آید، قضاوت دیوانیان که هیچ، حتی قضاوت فقهای فرقه های دیگر (اهل تسنّن) نیز حرام است[۲۰] اگرچه حکم درست و بحق باشد. صِرف مراجعه به قاضی «دیگر» مراجعه به طاغوت و قبول حقانیت ناحق است. از طرف دیگر نپذیرفتن حکم قاضی شیعی نپذیرفتن حکم خدا و در حکم شرك است یعنی بزرگترین گناهی که در اسلام به تصور درمی آید! بدینگونه در امر قضا جز «خود» همه بیگانه اند، آنهم در نهایت بیگانگی و «دیگر بودگی»، در حدّ شرك کافر حربی!

در چنین حالی که قضاوتْ امر دین، و قاضی عالم دین (فقیه) است، نصب قاضی نیز شرعاً فقط در صلاحیت پیشوای دین (امام) است. «قضاوت یکی از شئون خاصّهء نبی و وصّی اوست و تصدی غیر آنها منوط به اجازه و نصب آنهاست.»[۲۱] در نصب او «چاره ای از اذن و رخصت امام (ع) نمی باشد و در غیبت، حکم فقیه در وقتی که آن صفات (ایمان، عدل، علم و ...) مجتمع باشند نافذ و مجری خواهد بود.»[۲۲]

اما از آنجا که حکم هیچ فقیهی (=قاضی) شرعاً بر حکم فقیه دیگری برتری ندارد بنابراین نظراً و شرعاً رسیدگی به حکم صادرشده ء قاضیِ دیگر و نسخ آن نه فقط مانعی ندارد بلکه هر قاضی تازه ای در رسیدگی به پرونده ها و احکام پیشین، اگر لازم دانست باید این کار را بکند. باین ترتیب دست قاضی برای نسخ احکام

قضات دیگر و از سرگرفتن محاکمه همیشه باز است.[۲۳]

در اسلام تساوی در تکالیف و به تبع آن تساوی در حقوق وجود ندارد و قانون نسبت به همه یکسان و بیطرف نیست هرگروه حقوقی (مردان، زنان، بردگانِ مسلمان و کفار ذمی) دارای قوانینی از آنِ خود است و برای آنها که بیرون از جامعهٔ حقوقی هستند (مشرکان) حقی شناخته نیست.

قاضی بیطرف کسی است که مجری بیطرفِ قانون یکسان باشد. وقتی قانون متفاوت و عدالت به مراتب و درجات باشد، قضاوت نیز بسته به قانون متفاوت و نسبت به گروه های حقوقیْ نابرابر خواهد بود. قانون (با سلب حقوقی مثلاً از زن مسلمان یا محروم کردن کافر ذمّی از حقوقی دیگر) به تبع خودْ رفتار مجری قانون یعنی قضاوت قاضی را نیز رقم می زند و معین می کند. به همین سبب اگر اصحاب دعوائی از دو گروه حقوقی، مثلاً مسلمان و ذمّی باشند رفتار قاضی به سود اولی و به زیان دومی جانبدار است نه بیطرف. قاضی عادل مجری درستِ قانونِ نامساوی و در این حال حافظ عدم تساوی است.

شیعه نه فقط قضاوت دیوانیان بلکه فقهای فرقه های دیگر اسلام را شرعاً نمی پذیرد و رد می کند اما چنین رد و انکار پایداری در عمل امکان پذیر نبود زیرا پس از قتل خلیفهٔ چهارم در طی قرن ها حاکمیت سیاسی به دست خلفا و سلاطینی افتاد که شیعیان آنها را غاصب حق حاکمیت خاندان پیغمبر و ائمه می دانستند. در تمام این دوران ها دستگاه قضائی، نصب و عزل قضات و اجرای احکام در دست «حاکمان جور و ظلم» و در نهایت در دست دیوانیان بود. شیعیان حاکمیت نداشتند تا نصب قضات و کار قضاوت را بنابر عقیدهٔ خود تحقق بخشند. از طرف دیگر ناچار امور حقوقی و قضائی همیشه وجود داشت و پیوسته حل و فصل می شد.

عمل کردن بخلاف عقیده (قبول ناگزیر قضاوت «باطل») و ناتوانیِ چاره ناپذیر در عملِ به عقیده، در طول تاریخ مایه دوگانگی در آرمان و واقعیت، در عقیده و عمل شیعیان و از موجبات تقیه بود.

اما دوگانگی عمیق تری از همان آغاز تا امروز دامنگیر نه فقط شیعیان بلکه همهء مسلمانان و جامعهء حقوقی اسلام است. با پیروزی اعراب و خروج آنها از جزیرة العرب، اسلام در سرزمین های تازه با تمدن های دیگر جایگیر شد. از این گذشته خود نیز پس از چندی تمدنی تازه ایجاد کرد. تقریباً در طول تاریخ اسلام، در کمابیش همهء سرزمین ها پاره ای از احکامِ دین اجرا شدنی نبود و اجرا نشد و بجای آنها احکام، مقررات و دستور عمل های دولتی و دیوانی در زمینه های مختلف (مثلاً کیفری، مالی، اداری و ...) وضع و بکار گرفته شد.

با وضع احکام حکومتی و تازه در کنار احکام دین، دو نوع «قانون» و در نتیجه دو نوع دادرسی بوجود آمد: دادرسی شرعی و دادرسی عرفی یا دیوانی (که در زمان ها و جاهای مختلف به نام های متفاوت نامیده می شد) دادرسی شرعی با قاضی شرع و دادرسی دیوانی با صاحب مظالم بود.

نصب و عزل قاضی، مانند صاحب مظالم، بیواسطه یا بواسطه با خلیفه، امیر، سلطان و دستگاه دیوان بود و حد فاصل روشنی میان امور شرعی و غیر آن وجود نداشت، کما اینکه صاحبان مظالم به بسیاری از جرائم جزائی رسیدگی و احکامی صادر می کردند که الزاماً مطابق با شرع (اجرای حدود) نبود. از همان دوران بنی امیّه اجرای پاره ای از احکام مالیاتی، جزائی، جهاد موقوف ماند و عملاً مقررات دیگری (عرفی) جای آنها را گرفت.[۲٤]

همین که گماشتن مقامی دینی (قاضی) در اختیار فرمانروای سیاسی یا دستگاه دیوانی باشد ناچار دخالت دولت در دین و آمیختگی وظایف آندو را درپی دارد. ولی معمولاً احکام قاضی (در محدوده ای که برایش باقی می ماند) در حد شریعت صادر می شد و صاحب مظالم به دعواهای جنائی، سیاسی، مالی و ملکی و غیره رسیدگی می کرد.

آمیختگی قضای شرعی و عرفی و رقابتِ همیشگی آندو برای افزودن به اقتدار و دامنهء عمل خود، هرچند از نیازهای زندگی روزمره و تناسب نیروهای سیاسی و شرایط جامعهء حقوقی هر زمانی سرچشمه می گرفت ولی در این رقابت هر دو طرف و البته بیشتر فقها بر اصل های عقیدتی تکیه می کردند و می کوشیدند تا عمل دنیوی

خود را با عقاید اخروی (دین) توجیه کنند.

گذشته از رقابت بر سر قدرت عامل اساسی دیگری نیز وجود داشت که برخورد و کشمکش میان دستگاه سیاسی و نظام قضائی و آشفتگی این یك را افزایش می داد. با بسته شدن باب اجتهاد در فقه باب تحول و تکامل ***سازمان‌قضائی*** اسلامی نیز- دست کم در اساس - بسته شد و «دادگستری» اسلامی ***درکلیات*** بدون تغییر ماند. تحولات بعدی - هرچه پیش آمد - در فروع و جزئیات بود.

پیوستگی دیانت و قضاوت باضافهء نارسائی آیین دادرسی و ناتمامی نظام قضائی از طرفی رابطهء دستگاه سیاسی و قضائی را مبهم و سردرگم باقی گذاشت، از طرفی دیگر مشکلاتی درونی در رابطهء قاضی و عوامل سازندهء نظام قضائی (قانون، دو طرف دعوا، عوامل اجرای حکم...) و بطورکلی کمبودهائی در کار دادرسی پیش آورد که اینهمه در رابطهء نظام قضائی و دولت (دستگاه دیوانی) اثر می گذاشت و کار قضاوت را پریشان تر می کرد.

از همان اوائل دوران عباسی که عمل و اجرای قوانین جزائی (اجرای حدود) از حیطهء عمل قاضی خارج و به شرطه سپرده شد[۲۵] حتی مدتها پیش از تثبیت مکتب های چهارگانه و بسته شدن باب اجتهاد، نابسامانی در کار قضا در نظر دبیر دانا و هوشمندی چون ابن مقفع[۲۶] آشکار بود. او در ***«رسالةفی‌الصحابه»*** به منصور خلیفهء عباسی هشدار می دهد که اگر چاره ای نیندیشد بتدریج آشفتگی در کار عدالت افزونتر خواهد شد.

موضوع «رساله فی الصحابه» در بارهء اطرافیان (صحابه) خلیفه و سیاست عمومی و بطور خاص، ارتش، قضاوت و مالیات است با پیشنهادهائی در هرباره. و اما در شرح وضع قضاوت می گوید که در قتل، جرائم جنسی یا مالی، در موردی واحد قضات آراء متفاوت و ناسازگاری دارند و احکام متناقضی صادر می کنند. این اختلاف رأی بسته به مکتب فقهی حجاز یا عراق و تعلق قاضی به یکی از آنهاست. آراء و احکام قضات نه فقط در دو شهر عمدهء کوفه و بصره بلکه حتی در محلات کوفه نیز متفاوت و ناهماهنگ است. هر مکتب یا قاضی رای خود را صواب و از آن

دیگری را ناصواب می داند و توسل همه «به سنت» است، سنتی که گذشته از اختلاف در فهم و تفسیر آن خودْ ناصواب است و بجای پیغمبربه عبدالملك بن مروان می رسد و سرچشمهء آن رأی شخصی است و نه چیز دیگر. نتیجه وخیم چنین وضعی قتل مسلمانان، ظلم، پریشانیِ قضائی و درهم ریختگی امّت است.(۲۷)

تدوین یك مجموعهء قوانین درست و عادلانه، ایجاد سابقهء قضائی و الزام قضات به پیروی از آن از جملهء پیشنهادهای ابن مقفع برای بهبود این آشفتگی است. او همچنین به امیر المؤمنین (خلیفه منصور عباسی) پیشنهاد می کند که دستور دهد تا در هر مورد آراء هر مکتب و قوم همراه با سنت در کتابی گردآوری شود و رأی خلیفه در آن مورد صادر گردد و سپس همه ناچار به پیروی از آن باشند تا در موارد یکسان آراء یکسان باشد نه متفاوت یا متناقض.(۲۸)

هدف این پیشنهاد جسورانه که در جامعهء حقوقی، رای خلیفه و دستگاه سیاسی (عرف) را حاکم بر نظام قضائی دینی «شرع» می کرد، و نیز پیشنهادهای دیگر، ایجاد شرایطی بود تا هماهنگی و یکسانی حقوقی و قضائی در اجرای قانون ممکن گردد و رابطهء سازمان قضائی با خود، با اصحاب دعوا و با دستگاه خلافت روشن شود.

تکامل بعدی فقه (و قضا) بکلی در جهت خلاف نظر ابن مقفّع سیر کرد، تا آنکه صد سالی بعد (اوائل قرن سوم) بصورت نظام مذهبیِ بسته و بی اعتنا به تحول واقعیات اجتماعی درآمد. پیشنهادهای آن دبیر دانشمند نه تنها اجرا نشد بلکه به گمان کسانی(۲۹) موجب مرگ دردناك و هول انگیز او نیز شد.(۳۰)

شش قرن بعد در زمان متفکّر و مؤلف بنام دیگر عالم اسلام که خود مدتی «قاضی القضاة مالکیان» بود همچنان رابطهء حاکمیت سیاسی و نظام قضائی آشفته و بی سامان است. ابن خلدون در «مقدمه» مشهور خود می گوید: «منصب قضا که یکی از پایگاه های خلافت است باید بوسیله خود خلیفه انجام یابد و شخصاً عهده دار این وظیفه گردد زیرا پایگاه قضا و داوری در میان مردم برای برطرف کردن خصومت های آنان است ... منتها این داوری باید بر وفق احکام شرعی باشد که از

کتاب (قرآن) و سنت (احادیث) گرفته می شود و بهمین سبب از وظایف خلافت بشمار می رفته است ... و خلفا در صدر اسلام بتن خویش آنرا عهده دار می شدند.[۳۱]

بگذریم از اینکه از همان آغاز، بسبب گسترش اسلام، پرداختن به قضاوت و «داوری در میان مردم برای برطرف کردن خصومت های آنان» از جانب خلیفه ای که می بایست به کلیات امور مسلمانان، جنگ و صلح و کشورداری بپردازد، ممکن نبود و ابن خلدون خود می گوید که عمر نخستین خلیفه ای بود که «این وظیفه را به امیران و والیان خویش تفویض کرد.»[۳۲]

پس تنها خلیفهء اول - که در زمان او اسلام هنوز از جزیرة العرب بیرون نیامده بود - مانند پیغمبر «بتن خویش این وظیفه را عهده دار می شد» و این سنت بسی زود تغییر یافت.

از حکومت معاویه در شام (٤١ هجری)، خلافت خصلتی سیاسی یافت و خلیفه و «امیران و والیانش» سرگرم بست و گشاد کارها شدند و از امیری مؤمنان و پیشوائی دین برای پیشبرد کار دنیا بهره برداری کردند.

بنابر این، پیشنهاد ابن خلدون نیز خلیفه را در رأس دستگاه قضا جای می داد. امر دین را به مقامی دنیائی می سپرد و ابهام و نابسامانی در رابطهء دستگاه سیاسی و نظام قضائی همچنان حل نشده باقی می ماند.[۳۳]

نزدیك به صد سالی پیش از ابن خلدون، در ایران از فرمان غازان خانِ مغول می توان نشانی از بی سامانی امر قضا بدست آورد. در تاریخ غازانی متن چهار یرلیغ (فرمان) بدین شرح آورده شده:

- یرلیغ در باب تفویض قضا به قضات داده اند.
- یرلیغ در باب آنکه دعاوی سی ساله نشوند.
- یرلیغ در باب اثبات ملکیت بایع قبل البیع.
- یرلیغ در باب تأکید احکام سابق و تمهید شرایط لاحقه.

این فرمان ها برای اصلاحات قضائی و ملکی، جلوگیری از آشفتگی در امور

مالی و پریشانی کار قضات و خودسری های آنها که مثلاً گاه در یك دعوا هر دو طرف را حاکم می کردند، صادر شد.

از بین بردن احکام متعدد و متناقض درباره‌ء دعوائی واحد و یکسره کردن کار، سازمان دادن به کار دادرسی و جلوگیری از دادرسی دادرسان متعدد در یك دعوا، ایجاد نظمی دادگاهی و تعیین مرور زمان تا دست کم بعد از سی سال مالکیت، نتوان مدعی ملك کسی شد در شمار هدف های این فرمان هاست.[۳٤]

همچنانکه دیده می شود توجه این فرمان ها بیشتر به ایجاد نظم و هماهنگی درون خود دستگاه قضائی و اصلاح آنست با سرمشقی که از زمان ملکشاه سلجوقی و خواجه نظام الملك بجا مانده بود و گرنه مسئله رابطه‌ء دولت و دستگاه قضائی را خان قدرتمند مغول به دلخواه خود یکسره کرده بود.

البته مشکل برای مدتی گشوده شد ولی از نظر عقیدتی و دینی همچنان باقی ماند چنانکه دو قرن بعد تمامی باب دوم کتاب معروف سلوك الملوك در «بیان نصب قضات در امصار و شروط و آداب قضاوت و اعمال ایشان من حیث القضاء» نمونه ایست از بی سامانی دستگاه قضاوت در رابطه با خود و دستگاه حکومت. اینکه از چه سلطانی می توان قضاوت را پذیرفت، خود قاضی و عزل و نصب او چگونه باید باشد، آیا در یکزمان برای یك جا می توان دو قاضی داشت، آیا می توان به رشوت مقام قضا را بدست آورد و آیا حکم قاضی فاسق نافذ است یا نه ...؟ همه‌ء اینها مورد اختلاف است و هر مکتب نظری دارد و «قانون»، سازمان یا سابقه قضائی حاکم نیست.

و اما از نصب «والی مظالم»، که بگفته‌ء مؤلف از زمان هارون الرشید مرسوم شد، می توان دریافت که هرچند وسیله‌ء تحقیق و کشف جرم در اختیار قاضی نیست و حکم او ضمانت اجرا و خود او دارای قدرت اجرائی نیست، ولی در عوض «والی مظالم» که مأمور سلطان و عامل دیوانی است از همه‌ء اینها برخوردار است و در حیطه‌ء عمل قاضی (احکام شرع) دخالت می کند[۳۵] بدین ترتیب خلیفه، سلطان یا دستگاه دیوانی صاحب اقتدار جای فقیه بدون اقتدار را می گیرد.

نوشته‌ء فضل الله روزبهان که عالم و فقیهی سنّی و دشمن شیعیان است نشان می دهد که نزدیك به هزارسال پس از هجرت و همزمان با رسمیت یافتن تشیع در ایران (دوران شاه اسماعیل) چگونه هنوز میان سنیان ماوراء النهر بر سر کلیات سازمان قضا اختلاف و ندانم کاری است.

در همان زمان در ایرانِ شیعی نیز که پادشاه صفوی (مرشد کامل) خود را از خاندان نبوت و جانشین امام و حکومت خود را از جانب او و دینی می دانست، نه تنها دوگانگی دستگاه قضا همچنان باقی ماند بلکه قضاوت در پاره ای امور شرعی در اختیار و صلاحیت دیوانیان بود نه فقها. «دیوان بیگی عالیمقام ترین ***قاضی‌جزائی*** ایران است... دیوان بیگی وظیفه دار است که قتل و غارت را بر طبق موازین جزائی مورد تعقیب قراردهد آنهم نه فقط در پایتخت بلکه در سراسر کشور ایران. در پیشگاه محکمه او بیشتر این چهار جرم مورد دادرسی قرار می گیرد: ضرب و جرح بدنی، کور کردن، تجاوز به ناموس و قتل. قضاوت در مورد سائر جرائم به عهده‌ء داروغه‌ء هر محل است؛ اما در عوض بـه اختلافات حقوقی در حضور قاضی شرع رسیدگی می شود.»(۳۶)

رسیدگی به جرائمی که در فقه مستوجب قصاص و حدّ است و در اختیار و صلاحیت فقیه (قاضی - حاکم شرع) قرار دارد، به مقام های دولتی واگذار شده و در عوض عالی ترین مقام های روحانی وقت، صدر ممالك و صدر خاصّه، «حق دارند که ***درمنزل‌خود طبق‌موازین‌اسلامی به‌اختلافات‌مربوط‌به‌حقوق‌مدنی*** تا آخرین درجه رسیدگی کنند.»(۳۷)

بدینگونه شاه که نظراً پیشوای مذهب نیز هست مهم ترین پایگاه و نیز نظارت بر امور قضائی را به دیوان بیگی که از درباریان و دولتیان است می سپارد نه به فقها. علمای شیعه که قضاوت را حق مسلم خود می دانند، به فرمان شاه و آنهم در مراتب فروتر می توانند به آن بپردازند. در عوض ملاباشی که (بزرگترین مقام روحانی ... و رئیس همه روحانیان ایران بود... در مجلس شاه نزدیك به مسند شاهی در جای معین می نشست. کار او استدعای وظیفه برای طالبان علم و فقیران و رفع ظلم از مظلومان و شفاعت از گناهکاران و تحقیق در مسائل شرعی و تعلیم ادعیه بود و به

کارهای دیگر مداخله نمی کرد.»[۳۸]

قدرت و حاکمیت دستگاه سلطنت، با تجاوز به قلمرو شرع، عملاً چگونگی سازمان قضائی را به سود خود حل کرد و آنرا به کارگزار دولت (دیوان بیگی) سپرد که در امر دادرسی پایگاهی برتر از صدر خاصه و صدر ممالك داشت. در عوض رئیس روحانیان می توانست کنار شاه بنشیند و گذشته از استدعای مواجب برای طلاب در مسائل شرعی تحقیق کند و دعا تعلیم بدهد بشرط آنکه در کارهای دیگر دخالت نکند.

اما در همان دوره، فقه که با چند و چون واقعیت های اجتماعی کاری ندارد، در شرایط قضا می گوید« حکم کردن میانه مسلمانان و آن وظیفهء امام است»[۳۹] و ... آنگاه پس از شرحی در این باب نوبت به غیبت می رسد: در حال غیبت امام فقیه جامع الشرایط را لازمست حکم کردن و واجبست بر مردمانْ رفع قضایای خود به او نمودن...»[۴۰]

معلوم نیست با وجود دیوان بیگی و صدر خاصه که گماشتهء قدرت مطلق پادشاهند فقیه جامع الشرایط چگونه می تواند میان مردم حکم کند و تازه اگر کرد حکمش چه ارزشی دارد و مردم، با وجود آن زورمندان، چگونه می توانند کار خود را بنزد فقیه بی اختیار برند. مؤلف که خودگماشتهء شاه است آنگاه چندین صفحه در شرایط قضاوت و قاضی و دلایل و شهود و غیره می آورد که نشان آشفتگی تمام، نه تنها در دستگاه قضائی و رابطهء آن با دستگاه سیاسی، بلکه نمونهء روشنی است از پریشانی ذهنی و بیگانگی از واقعیت اجتماعی.

مثلاً قاضی باید دارای بیست و هفت «صفت» باشد، دوازده واجب و پانزده سنت. دوازدهمی آنست که «در احکام شرعیه و اصول آن اجتهاد کرده باشد و اجتهاد بدانستن هفت علم حاصل می شود»[۴۱] علم کلام، علم اصول فقه، علم نحو، علم صرف، علم به لغت عرب، علم منطق. هفتمین و آخرین دانستن چهار اصل است که اصل اول «آیات قرآنیّه و احادیث نبویّه» است که دانستن آنها خود مستلزم دانستن بیست و پنج امر است که یکایك آورده شده است.

گمان نمی رود که شاه برای سپردن دستگاه قضا به دیوان بیگی و صدر خاصه

به لغت عرب، علم صرف و نحو و دستور عمل هائی از این گونه توجه می داشت. شیخ بهائی طوری می نویسد که گوئی در زمان شاه عباس نمی زیسته و خود برگزیدهء شاه و امام جمعهء اصفهان نبوده و در کار دین و دولت هم دست نداشته است. او از آرمان قضاوت حرف می زند، گوئی واقعیت، واقعیتی که هم خود بدان عمل می کند هم شاهد آنست وجود ندارد.

در دورهء قاجاریه نیز آرمان و واقعیت قضائی هر یك در مسیری، و گاه خلاف یکدیگر سیر می کنند. دوگانگی در قضاوت بصورت محاضر شرع و دیوانخانه، با زورآزمائی بر سر اختیارات و حدود صلاحیت هریك و کشمکش میان دولت و دین وجود داشت.(٤٢)

«علمای امامیهء دورهء قاجاریه بر اثر تشویقی که از ایشان میشد و شهرتی که در نتیجهء تألیفات و علم و فضل و کثرت شاگردان و مقلدین پیدا کردند بتدریج چنان نفوذ یافتند که پایهء قدرت خود را برابر یا بالاتر از قدرت سلاطین و اولیای امور گذاشتند و بنام ترویج احکام دین و اجرای حدود و نیابت از امام غائب در بسیاری موارد سلاطین و حکام را مطیع اوامر و احکام خود کردند.»(٤٣)

یکی از کسانیکه «پایه قدرت خود را بالاتر از قدرت سلاطین گذاشت» حجة الاسلام سید محمد باقر شفتی بود در اصفهان. نظر و عمل وی در امر قضا نمونه ایست از عقیدهء فقهای شیعه در این باب:

«از جملهء تألیفات مشهور حجة الاسلام رسالهء اوست در باب «وجوب اقامهء حدود شرعی در غیبت امام بر مجتهدین» و چون سید اقامهء حدود را در زمان غیبت امام واجب میدانسته خود بامر بمعروف و نهی از منکر و اجرای حدود قیام می نموده و مدعی بوده است که حکم من در این قبیل مسائل بعینه همان حکم حضرت صاحب الزمان است. عدد کسانی که سید ایشان را در دورهء سلطهء خود در اصفهان بتازیانه حد زده از حساب بیرون است و شمارهء کسانی را که او بدست خویش بعنوان اقامهء حدود کشته تا یکصد و بیست نوشته اند.»(٤٤)

در انقلاب مشروطیت نیز کشاکش و اختلافِ نظریِ موافقان و مخالفان در مورد

قانون های عرفی و شرعی در عبارت کوتاه و رسای مشروطه یا مشروعه خلاصه شده بود.

دوگانگی قضائی در تاریخ اسلام و پایداری آن تا زمان حاضر ناشی از الوهیت و ابدیت قانون و از تناقض های ذاتی نظام حقوقی اسلام است که تا کنون حل نشدنی باقی مانده. بسیاری از احکام شرعی به علت های یاد شده اجراشدنی نیست ولی قانون هائی که بجای آنها وضع می شود در نظر مؤمنان مسلمان حقانیت و مشروعیت[٤٥] ندارد و «حقانیت» آنها در قدرت دولت ها و حکومت هائی است که در نظر مؤمن، خود حقانیت ندارند. این قانون ها بسبب قدرت حاکمیت سیاسی فقط دارای ضمانت اجرای مادی است، نه ارزش مذهبی یا اعتبار معنوی. بنابر این، نظراً همیشهْ و عملاً بیشترِ اوقات، همان کشمکش و تناقضی که میان قانون آرمانی (الهی) و عملی (موضوعه) وجود داشت در اجرای قانون و نظام قضائی نیز راه می یابد.

دوگانگی قضائی تا سدهء گذشته ناشی از تحول درونی خودِ جامعه های مسلمان بود. اما از آن زمان، بسبب رابطهء روزافزون مسلمانان و غربیان و آشنائی و برخورد پیوسته با تمدنی مسلط و جهانگیر که برداشت دیگری از قانون و قضاوت دارد، بحران قانونی و قضائی در میان مسلمانان شدت یافت و مشکلات و تناقض های قضاوت دوگانهء قانون های عرفی (دیوانی) و شرعی (دینی) آشکارتر شد.

در دورهء جدید که حقوق بشر، قانون های اساسی، مدنی و جزائی، یا قانون های بین المللی روابط افراد و دولت ها را تنظیم می کند، نه می توان آنها را نادیده گرفت و فقط در شرع و قضاوت آن پناه جست و نه می توان قانون های همیشگی شرع را بلااجرا گذاشت. جمع بین آندو نیز، اگر شده فقط مایهء تسکین مشکلات حقوقی روزانه بوده و چون بنیان نظری یا عقیدتی نداشته، دردی دوا نشده است و مؤمنان از اندونزی گرفته تا پاکستان و ایران و مصر و شمال افریقا و کشورهای اسلامیِ دیگر خواهان قضای شرعی، و شهروندان خواستار دادگستری عرفی هستند.

زیرنویس ها

۱- « ... سید علیه السلام ایشان (قوم خَزْرَج) را گفت شما را با اهل کتاب یعنی یهود خویشی و پیوندی هست؟ گفتند بلی. آنگه سید علیه السلام گفت شما را فراغ آن باشد که یك لحظه بنشینید و سخنی از من بشنوید. گفتند: بنشینیم. ... و از جمله فضل ها که حق تعالی با انصار کرده بود، یکی آن بود که در همسایگی یهود بودند و اختلاط با یهود کرده بودند و پیوسته از ایشان می شنیدند که پیغمبر آخر الزمان بزودی ظاهر شود و جمله عرب در تحت حکم وی خواهند آمدن... این سخن ها از یهود می شنودند و دیگر احوال پیغمبر علیه السلام از تورات با ایشان می گفتند... پس چون پیغمبر علیه السلام قرآن بر ایشان (قوم خَزْرج) برخواند و راه اسلام بر ایشان عرض کرد و ایشان را بیاگاهانید که وی پیغمبر خداست و بکافّهء خلق مبعوث است، با هم گفتند که ای قوم بدانید که این آن پیغمبر است که یهود ما را وعده داده اند و ما را تهدید می کردند... »
(رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی، سیرت رسول الله، بتصحیح دکتر اصغر مهدوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ٦۰ - ۱۳۵۹، نصف اول، ص ٤۲۷ و ٤۲۸.)

۲-

- The Cambridge History of Islam, Vol. 2, P. 46
- Watt, W. Montgomery, Mohammad Prophet and Statesman, Oxford UniversityPress, 1967, P.84

۳- ماجرای سنگسار دو یهودی خیبر نشان می دهد که پیغمبر اسلام در مدینه دست کم تا مدتی همچنان از جانب غیر مسلمانان بعنوان حکم برگزیده می شد. «طبق روایت از حضرت باقر و گفتهء گروهی از مفسّران ... در سال چهارم از هجرت در خیبر زن و مردی از اشراف یهود که هر دو محصن بودند زنا کرده اند و چون خوش نداشتند حکم خدا را که در تورية رجم بوده در باره ایشان جاری سازند بامید آنکه شاید در اسلام حکمی آسان تر از رجم صادر شده باشد... کسانی نزد پیغمبر (ص) فرستادند تا آن مسئله را بپرسند. پیغمبر (ص) حکم رجم را گفت و چنانکه در برخی از کتب نوشته شده بفرمود تا آندو را جلو مسجد سنگسار کردند.» (محمود شهابی، **ادوار فقه**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۲۹ ج ا ص ۲۱۳)
سپس مؤلف در همین باره از **تفسیرابوالفتوح** نقل می کند که یهودیان خیبر گفتند: «ما را حادثه ای باشد و می خواهیم که از محمد فتوی پرسیم.» و به هم کیشان خود در مدینه، که با محمد در صلح بودند، گفتند که زانیان را نزد وی برید «اگر حکم به جلد کند بپذیرید و اگر رجم، قبول مکنید.»
آنگاه پس از شرح گفتگوئی میان پیغمبر و یهودان آمده که «آنگه بفرمود تا هر دو را، مرد و زنرا، بر در مسجد رسول رجم کردند. گفت بار خدایا گواه باش که من اول کسی ام که امری از امر تو را زنده کردم که جهودان بمیرانده بودند. ***عبدالله عمر گفت من حاضر بودم که ایشان را رجم می کردند و مرد دست در پیش زن می داشت تا سنگ بر او نیاید.*** » (همان، ص ۲۱۵ و ۲۱٦)

٤- «بطور کلی باستثناء چند حکمی که قبل از هجرت در مکه صدور یافته و باستثناء معدودی از

آنها که شاید سال فتح مکه در مکه صادر گردیده باشد، کلیه احکام فقهی در مدینه تشریع شده.»
(**ادوارفقه**، ج ا، ص ۱۰۷)
رویهمرفته آیه های مکی کوتاه، متوجه به آخرت و معنویات و خطاب آن به همگان است و با «یا ایها الناس» شروع می شود ولی آیه های مدینی دراز است، به سیاست و جهانداری نظر دارد و چون سر و کار آن بیشتر با اهل امت است با «یا ایهاالذین آمنوا» آغاز می گردد. (نگاه کنید به دکتر عطیّه مشرفه، **القضاءفی‌الاسلام**، شرکه الشرق الاوسط، الطبعة الثانیه، ص ۲٦)
آیه های مکی معمولاً کوتاه و محتوی بر دلائل وجود خدا، دعوت به توحید، یادآوری آخرت، رستاخیز و شمار و پاداش و جزاست ولی آیه های مدنی که همزمان با تشکیل حاکمیت سیاسی اسلام نازل می شد بیشتر به تشریع و «قانونگذاری»، جنگ و غنیمت و خمس، احوال شخصی، ازدواج و طلاق و ارث، قصاص و حدود و جرائم، معاملات و عبادات، حرمت ربا، روزه و حج، می پردازد.

۵- برای معناهای مختلف قضا در قرآن می توان نگاه کرد به مادّهٔ قضا در:**وجوه‌قرآن**، تصنیف ابوالفضل حبش بن ابراهیم تفلیسی، بسعی و اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٤۰.

٦- «اجتهاد شرط قضاء است در جمیع أزمان و احوال» (محقق حلی، **شرایع‌الاسلام**، ترجمهء ابن احمد یزدی، بکوشش محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۵۸، ص ۱٦۳۳)
«و اما شرایط اجتهاد مطلق، پس شهید ثانی علیه الرحمه گفته است که محقّق می شود اجتهاد به شناختن مقدمات شش گانه که عبارت است از کلام و اصول و نحو و صرف و لغت عرب و شرایط ادلّه و اصول اربعه یعنی کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل.» (همان ص ۱٦۲۸)
پیداست که شرط اجتهاد و شناختن مقدمات شش گانه و غیره همه محصول تحول بعدی حقوق اسلامی و تدوین مکتب های فقهی است و گرنه پیش از پیدایش مکتب های چهارگانه و فقه شیعه و حتی پیش از تدوین «اصول اربعه»، با تکیه بر کتاب و سنت، قضاوت و قاضی در جامعه حقوقی اسلام وجود داشت. از جمله خلفای چهارگانه به پیروی از پیغمبر خود حاکم سیاسی و قضائی بودند.

۷- در ایران (مطابق قانون اساسی پیشین)، دیوانعالی کشور و در فرانسه Cour de cassation در تراژدی Eumenides اثر اشیل (قرن ششم قبل از میلاد) شاعر بزرگ یونانی، نشانه های تکوین آئین دادرسی در اندیشه و عمل قضاوت دیده می شود. اُرستس Orestes را در شهر آتن داوری می کنند و آتنه حامی این شهر، الههء عدالت نیز هست. اُرستس هرچند مادر**خطاکار** خود را کشته ولی قتل نفس جرم عمومی است و همسرایان که از بزرگان شهر و نماینده شهروندان هستند، مانند «دادستان» در مقام دادخواهی برمی آیند. آپولو ایزد روشنائی و خرد مدافع متهم و آتنه در این میان داور است. نگاه کنید به:
Eric Havelock, The Greek concept of Justice, Harvard University Press 1978 PP.281
طبقه بندی رَوشدار قوانین ، پیدایش نظام قضائی و سرانجام استوارشدن آئین داردسی (ساخت «صوری» دستگاه قَضائی) در غرب حاصل تحول تاریخی پیوسته و چندین صد ساله ایست که تا

پس از رنسانس ادامه داشت و در قرن شانزده به انجام رسید.

Michel Villey. La formation de la pensée Juridique Moderne, Edition Montcherstein, Paris 1975, PP. 524

۸- محمد سنگلجی، آئین دادرسی در اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵
کتابِ درسی دانشکدهء حقوق دانشگاه تهران در زمانی که مؤلف استاد فقه آن دانشکده بود.

۹- همان کتاب، ص ۲۸ تا ۳۷.
پس از فصل های یاد شده که ربطی به آئین دادرسی به معنی حقوقی اصطلاح ندارد فصل هائی دربارهء معنی و تعریف دعوی، مقررات مربوط به مدعی و مدعی علیه، معنی و تعریف حکم، سوگند و غیره می آید که به عنوان کتاب مربوط است.
«در سال ۱۳۲۸، در کابینهء سپهسالارِ مرحوم، مشیرالدوله وزیر عدلیه شد و از مجلس و رئیس دولت اجازه خواست که تا ششماه در منزل بنشیند و قوانین و تشکیلات اصول محاکمات را تدوین نماید...
مشیر الدوله بعد از چند ماه قانون تشکیلات و قانون اصول محاکمات را نوشت و تقدیم مجلس کرد. قانون تشکیلات از تصویب گذشت ولی قانون اصول محاکمات با مخالفت شدید علمای طراز اول مواجه شد. ناچار اینجانب ... به ملاقات مرحوم سید حسن مدرس رفتم- که فعال و شاخص هیئت علماء بود. و موفق شدیم نظر او را جلب کنیم، بدین ترتیب که مشیر الدوله موافقت کرد هشت مادهء پیشنهادی علماء طراز اول در ابتدای قانون نوشته شود. پس از آن قانون در کمیسیون عدلیه تصویب شد و سپس بطور چهار دیواری از مجلس گذشت، این قانون در سال ۱۳۲۹ ق. (۱۹۱۱ م) بتصویب رسید...
باری در همان سال ۱۳۲۸ ق بود که مشیرالدوله در مجلس برای عدلیه تقاضای بودجهء مستقل و مخصوص نمود و این خود از تحولهای شگرف دادگستری ایران است، زیرا تا آنساعت قضات مسلماً برای اعاشهء خود ناچار بودند از طرفین دعوی مبالغی وصول کنند و این گونه دادگستری و قضاوت البته بی شباهت به دادگستری در شهر بلخ نبود و معمولاً کارها را از ته خراب می کرد!»
محسن صدر (صدر الاشراف) به نقل از باستانی پاریزی، تلاش آزادی، انتشارات نوین، چاپ سوم، تهران ۱۳۵٤، ص ٥۰٦ و ٥۰۷.

۱۰- مثلاً در قتل، گذشته از مقتول فقط «ولی دم» زیان می بیند (نه اجتماع) و حق قصاص، خونبها یا عفو دارد. اینك در جمهوری اسلامی ایران نیز همین دریافت از جرم و صدور حکم جاری است:
«باگذشت اولیای دم یك قاتل از مرگ نجات یافت. سحرگاه دیروز محمد تقی به پای چوبهء دار هدایت شد ولی قبل از اجرای حکم قصاص، با گذشت پدر مقتول، از اعدام نجات یافت. از سوی پدر مقتول بجای قصاص دیه درخواست شد...» (اطلاعات ۱۲/۷/ ۱۳٦۲)
یا در موردی دیگر **قاتل‌دونفر** که محکوم به اعدام شده و هنگام اجرای حکم «همهء چشم ها به حلقه دار دوخته شده بود... اولیاء دم... در میان تعجب همگان قاتل را در راه خدا آزاد کردند. در این مراسم حاکم شرع دادگاه کیفری یك قم، دادستان، مسئول اجرای حکم دادسرا، دادیار ناظر زندان،

رئیس زندان و کلیه مأموران انتظامی، پزشك قانونی و قاضی عسکر شهربانی قم و گروهی از مردم شهید پرور این شهر حضور داشتند.» (اطلاعات ۱۳۶۲/۹/۲۸)

۱۱- جامع عباسی، ص ٤٥١

۱۲- «نکته : داعی دولت قاهره، نظام ساوجی گوید که از استاد خود اعنی افضل المتاخرین بهاء الملة و الحقیقة و الدین محمد عاملی طاب ثراه شنید که روزی نواب اعلی [شاه عباس] که هزارجان گرامی فدای نامش باد در مجلس درس ایشان حاضر شده بودند و بحث عاقله در میان بوده نواب اعلی پرسیده اند که عاقله چه معنی دارد ایشان گفته اند که عاقله جماعتی اند که هرگاه کسی از روی خطا کسی را بکشد خونبهای کشته شده را ایشان می دهند نوّاب اعلی فرموده باشند که حکمت در این چه باشد که دیگری کسی را بکشد و جمعی دیگر خونبها بدهند ایشان در جواب گفته اند که ظاهراً حکمت در این آنست که چون ایشان دانند که هرگاه یکی از خویشان ایشان کسی را بکشد ایشان خونبها میدهند ایشانرا نگذارند که هرزه گردی نمایند و همیشه در محافظت ایشان باشند تا کسی را نکشند حضرت اعلی فرموده اند که حکمت در این این خواهد بود که چون خویشان جُرمانهء گناه او را میکشند آنشخص همیشه شرمنده ایشان باشد و دیگر اینچنین کاری نکند.» (همان ص ٤٥٣)

۱۳- «نخستین خلیفه ای که این وظیفه (منصب قضا) را به امیران و والیان خویش تفویض کرد عمر (رض) بود که ابوالدرداء را در مدینه و شریح را در بصره و ابوموسی اشعری را در کوفه به منصب قضا برگماشت و آنانرا در این پایگاه شریك ساخت و در این باره نامهء ذیل را به ابوموسی نوشت که شهرت فراوان یافته است و احکام قاضیان در پیرامون نکات آن دور می زند و در امر داوری دستوری کامل است...

و اگر در امری داوری کرده باشی و فردای آنروز همان قضیه را بخرد خویش رجوع دهی و در آن بیندیشی و براه راست رهبری شوی، نباید داوری نخستین ترا از بازگشت بحق و عدالت بازدارد زیرا حق مقدم بر هر چیزی است و بازگشت بدان از لجاجت و اصرار در امر باطل نیکوتر است.»

(ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون ،ج ا، ص ٤٣٧)

این نامه مشهور را بسیاری، و از جمله ماوردی نیز نقل کرده است. (**الاحکام السلطانیه**، همان، ص ۷۱)

«هر قاضی پس از نصب باید نظر کند در دیوان قاضی که پیش از او بوده... و در حال محبوسان و در امانت ها و وقف ها که در دست قاضی سابق بوده» و پس از بررسی احکام قاضی پیشین آنها را تنفیذ یا دادرسی را تجدید نماید. یعنی اعادهء دادرسی پس از گماردن هر قاضی تازه.

نگاه کنید به **سلوك الملوك**،ص ۱٤۳ تا ۱٤٤.

۱٤- محمد بن الحسن الطوسی، ترجمه **النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی**، با تصحیح مقدمه و حواشی سید محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳٤، ج ۲، ص، ٤٧٩.

۱۵- همان،ج ۲، ص ۴۸۰

۱۶- برای اثبات زنا جمع شرایطی لازم است که چهار بار اقرار زانی یا شهادت عینی چهار شاهد عادل و ... از جمله آنهاست مگر در یك مورد: «اگر امام کسی را ببیند که زنا می کند یا خمر می خورد بروی بود که حد براند بر آنکس و منتظر بیّنه نباشد و نه از آن اقرار، با مشاهده خویش و هیچکس دیگر را این نیست. اما غیر وی اگر چه ببیند محتاج بود به بیّنه.» همان، ج۲، ص ۴۷۱.

۱۷- «اجتهاد و تَفَقّه و استنباط در نظر شیعه از لحاظی خاص تر و دامنه اش کوتاه تر و تنگ تر و در نظر اهل سنت از لحاظی عام تر و عرصه اش پهناورتر میبوده است. چه شیعه را اعتقاد آنست که هر امری و هر حادثه ای را که در جهان پدید آید، حکمی از طرف خدا ثابت و آن حکم بطور کلی یا جزئی و شخصی در کتاب و سنت وارد و بیانات و تعبیرات «عترت» از آن کاشف و به آن مرشد است. پس با این اعتقاد و این ادّعا، منظور شیعه از اجتهاد محصور است بر کشف احکام موجود و استخراج دستورات صادره.» (محمود شهابی، ادوار فقه، جلد سوم، انتشارات دانشگاه، ۱۳۵۴ ص۶۹)
اخباریان در استنباط فقهی، اجماع و عقل را نمی پذیرند و به کتاب و سنت بسنده می کنند. اگر چه امروزه اکثریت فقهای شیعه اصولیند نه اخباری ولی نگاهی به عنوان ها و موضوع های رساله های عملّیهء مراجع شیعی نشان می دهد که اجتهاد در احکام تا چه حد در بند جزئیات فرعی و بی اثر باقی مانده است.

۱۸- **شرایع‌الاسلام**، همان ترجمه، ج ۴، ص ۱۶۵۲.

۱۹- مقبولهء عمر بن حنظله روایت مورد قبول و استناد علمای شیعه است که از جمله در همین کتاب فقهی معتبر «شرایع الاسلام» آمده، آنهم بوسیله محقق حلی که از علمای قدر اول تاریخ تشیع است. خمینی هم در **«ولایت‌فقیه، حکومت‌اسلامی»** به نقل از «وسائل الشیعه» (دائره المعارف اخبار و احادیث شیعی) بدان استناد جسته تا نشان دهد که دادرسی فقط وظیفه و حق فقهاست نه کس دیگر.

۲۰- «مراد به قضاوت جور در کلمات فقهاء و مراد به جبت و طاغوت که نهی از ترافع نزد آنها شده است و اخباری که دال است بر اینکه هرگاه به حکم آنها چیزی مأخوذ نمایند سحت و حرام است ولو آخذ محق و آن چیز ملك او باشد **قضاوت غیر از فرقهء شیعه می باشد** و اما قضات از فرقهء حقّه در صورت اجتماع شرایط مزبوره که یکی از آنها اجتهاد قاضی است، جواز ترافع نزد او و نفوذ حکم او امر مسلمی است.»
(زین العابدین ذوالمجدین، **ترجمه و شرح تبصره علامه**، دانشگاه تهران ۱۳۲۹، ص ۴۹۹) مطلب بالا برگرفته از شرح ذوالمجدین است نه ترجمهء متن تبصره.

۲۱- همان، ص ۴۹۸، و برگرفته از شرح. برای همین «حکم قاضی و حاکم نافذ و واجب الاجراست و

راد بر آن رادّ بر امام (ع) است.» همانجا و برگرفته از شرح.

۲۲- همان، ص ٤۹۷.

۲۳- نه فقط قضات دیگر، بلکه - همانطور که در نامهء عمر به ابوموسی اشعری آمده - نسخ احکام قاضی بوسیلهء خود او نیز حتی یکروز بعد از صدور رأی جایز است.

۲٤- در بارهء عمل قضاوت، قدرت و وظائف قاضی در دورهء اموی و عباسی از جمله می توان مراجعه کرد به:

The cambridge History of Islam,
Cambridge University Press, 1977, Vol. 2B Law and Justice

۲۵- نظارت و مراقبت در جرائم و بزه ها و اجرای حدود شرعی در دولت عباسیان و امویان، اندلس و عبیدیان مصر و مغرب بر عهدهء خدایگان شرطه (صاحب الشرطه) (نظیر رئیس شهربانی) بود و این پایگاه نیز در دولت های مزبور بخصوص یکی از وظایف دینی و تکالیف شرعی بشمار میرفت.»
(مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، سازمان نشر کتاب، تهران ۱۳۳٦ ج ۱، ص ٤۰٤)
همچنین مراجعه شود به :

N. Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,
The University of Chicago Press, 1969, PP. 69

۲٦- روزبه پسر دادویه (فوت ۱۳۸ یا ۱٤۲ هجری؟) از مردم فارس (جور- فیروز آباد)، نومسلمان و از بزرگان و نویسندگان و مترجمان آثار پهلوی (خداینامك، کلیله و دمنه و ...) به زبان و عربی، دبیر دستگاه خلافت و از نخستین بنیانگذاران ادب و نثر کلاسیك عرب.

۲۷- آثار ابن مقفع، قَدّم للطبعة و اشرف علیها، عمر ابوالنصر، منشورات دار مکتبة الحیاة بیروت، الطبعة الاولی ۱۹٦٦ (رسالة فی الصحابه) ص ۳۵۳ ببعد

۲۸- همان، ص ۳۵٤ به بعد.

۲۹- Encyclopédie de l'Islam, Ibn al Mokaffa

۳۰- او را به اشارهء خلیفه و بفرمان حاکم بصره، باتهام زندقه کشتند «بدین گونه که دست ها و پاهای ویرا یکایك بریدند و در پیش چشمش در تنوری گداخته انداختند و در آخر باقی جثّه او را در تنور افکندند.» (دائرة المعارف فارسی مصاحب، عبدالله ابن مقفع) و این چنین عدالت را در حق کسی که جویای آن بود اجرا کردند!

۳۱- مقدمه ابن خلدون، ص ٤٣٦

۳۲- همان، ص ٤٣٧

۳۳- ابن خلدون (در مقدمه، ج ۱، فصل ۳۲) شرح تاریخی روشن و گویائی درباره منصب قضا و رابطهء آن با خلیفه و سلطان و نیز آشفتگی و فساد درونی آن می آورد. وی در جای دیگر در بارهء مشاهدات و تجربیات قضائی خود در مصر می گوید: « آنگاه بکار مفتیان و قضات توجه کردم و دیدم این گروه بکلی دور از بصیرت و اطلاع اند زیرا احکام ناسخ و منسوخ بسیار صادر میکردند و متداعیان بدلخواه خود برایشان هر حکمی را که میخواستند القا میکردند و پس از صدور یك حکم باز آنرا نسخ می نمودند.
در میان آنان مردم فرومایه ای دیده می شدند که نه معلوماتی داشتند و نه بصفت عدالت متّصف بودند، ولی همین فرومایگان یکباره بی هیچ رنجی به مراتب فتوی دادن و مدرسی نائل میآمدند و بر مسند قضاوت می نشستند و بگزاف و باطل متصدی این مقام میشدند، بی آنکه کسی آنها را سرزنش کند یا مقامی شایستگی آنانرا گواهی دهد و لایق را از غیر لایق بازشناسد یا آنها را بدین سمت تعیین کند... این قاضیان نیز هیچکس را ناراضی از محضر خود برنمیگرداندند و بر حسب میل او فتوی میدادند و در نتیجه احکام و فتاوی ناسخ و منسوخ رواج میبافت و بیشتر متداعیان را در گرداب نزاع و کشمکش فرو میبرد و در مذاهب چهارگانه اختلاف بیحد و حصر می باشد و انصاف دشوار است.»
(التعریف بابن خلدون، بنقل از «آثار و احوال ابن خلدون» در «مقدمه» ص ٦٧ و ٦٨)
التعریف ... شرح حال ابن خلدون بقلم خود اوست و جلد هفتم کتاب «تاریخ ابن خلدون»، «العبر...» را تشکیل می دهد.

۳٤- ...« کسانی که از قبل مادر فلان طرف حاکم اند بدانند که فلانی را قضای آنجا و توابع آن فرمودیم تا هر قضیه و کارِ مهمی که به شرع تعلق داشته باشد در این ولایت با او گویند تا او حکم کند و بقطع رساند... **وبرون از اوکائناً من کان هیچ آفریده در میان کار او در نیاید... وجماعتی که به مهمات و کارهای شرعی مرسوم اند خلاف او نکنند.** » هر قاضی باید در ولایت و شهر تابع خود قضات مناسب نصب کند و هر ماه کار آنها را بازرسد و برای «قضیه مشکل و دعوای بزرگ» بنزد قاضی شهر آیند. و اما قاضی باید « **چون در دارالقضا بحکم نشیند طاسی پرآب بر کرسی حاضر گرداند و نام آن « طاس عدل » فرموده ایم و هر مبایعه و دعوی که بقطع رسد صکوك [قباله ها - اسناد] بطلبد و در آب بشویند.** » و قاضی چون حجتی نو نویسد... حجت های کهنه پیش طاس عدل حاضر گرداند و در آنجا اندازد و بشوید و دعاوی که از مدت سی سال نکرده باشند، حجت های کهنه که تاریخ آن بیش از سی سال باشد بموجب حکم یرلیغی و شرطی که علی حدة در این باب فرموده ایم مسموع ندارد.» تا هر «مزوّر سیاه کاری» مدعی ملك مردم نشود و آنها را آزار ندهد.
(تاریخ اجتماعی دوره مغول مشتمل بر بخش سوم از تاریخ غازان خان و مقدمه جامع التواریخ تالیف خواجه رشید الدین فضل الله، بکوشش امیر حسین جهانبگلو، کتابفروشی تأیید اصفهان ۱۳۳٦ بترتیب صفحات ٥۲، ٥٤، ٦۱، ٥۳.)

برای آگاهی از پریشانی کار و امضا و تعهدی که برای بهبود آن از قضات گرفتند و غیره باید به جای این مختصر به متن کتاب مراجعه کرد.

۳۵- فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوك الملوك، با تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، شرکت انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳٦۲، باب دوم از ص ۱۲۱ ببعد و نیز ص ۲۲۷.
در باب «اهمیت و ارزش حقیقی کتاب» محمد علی موحد می گوید:
«فقه اسلام در آن زمینه که به اصطلاح امروز حقوق خصوصی نامیده می شود (نکاح، طلاق، ارث، وصیت، اموال و معاملات) بسط و توسعهء فراوان یافته و کتابهای بیشمار در هر یك از این ابواب به رشته تحریر درآمده است لیکن متأسفانه فقها کمتر به مباحث حقوق عمومی پرداخته اند و به همین جهت کتابها در زمینهء حقوق اساسی و اداری و قوانین مالیاتی و قوانین کیفری و احکام مربوط به جنگ و صلح در زبان عربی هم معدود است و در فارسی به جرأت می توان سلوك الملوك را کتابی منحصر بفرد و بی همتا معرفی کرد.» (مقدمه ص ۲۹)

۳٦- سفرنامه کمپفر، نوشتهء ۱. کمپفر، ترجمه کیکاوس جهانداری، شرکت انتشارات خوارزمی، تهران. ۱۳٦۰، ص ۱۲۳.

۳۷- همانجا
صدر خاصه و صدر ممالك حکام شرع سراسر کشور را تعیین می کردند، قاضی اصفهان و شیخ الاسلام بفرمان شاه انتخاب می شدند.
«دیوان بیگی نیز از ارکان دولت صفوی بود و با عناوین عالیجاه و مقرب الخاقان خوانده میشد. دیوان بیگی هر هفته چهار روز با صدر خاصه و صدر ممالك در کشیك خانه که مخصوص دیوان بیگیان بود می نشست و به دعاوی مربوط به قتل و ازاله بکارت و کور کردن و شکستن دندان یا «احداث اربعه» رسیدگی میکرد. اجرای احکام شرعی... از وظایف وی بود. دو روز دیگر هفته را هم در خانه خود به دعاوی عرفی می رسید... دیوان بیگی در حقیقت بر امور قضائی کشور نظارت می کرد و تمام قوانین حقوقی و جزائی بدست او و دستیارانش اجرا می شد.» نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ص ٤۰٤.

۳۸- فلسفی، همان ص ۳۹۵

۳۹- شیخ بهاء الدین عاملی، جامع عباسی، مؤسسه انتشارات فراهانی، تهران، سال ؟ ص ۳٤۸.

٤۰- همانجا.

٤۱- همان، ص ۳۵۰.
ماوردی برای قضا هفت شرط را ضرور می داند: مردی، عقل، آزادگی، مسلمانی، عدالت، سلامت چشم و گوش. علم به احکام شرع که مبتنی است بر دانستن اصول و فروع که اصول خود چهار است:

علم به کتاب، علم به سنت رسول، علم به تأویل سلف (تفسیر)، علم به قیاس. الاحکام السلطانیه، باب السادس، فی ولایة القضاة.

۴۲- بویژه از دوره‌ء فتحعلی شاه ببعد. برای پریشانی امر قضاوت در این دوره از جمله می توان نگاه کرد به: فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، چاپ دوم ،تهران ۱۳۴۴، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ و خاطرات حاج سیّاح، بکوشش حمید سیاح، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۲۵۳۶، ص ۴۸۴.
همچنین در سفرنامه‌ء پولاك شرح مفصلی از بی قانونی و بی حقی، نبودن ثبت رسمی املاك، دخالت ملاها و ادعای بی موجب مردم حقّه باز برای بالا کشیدن ملك دیگران و غیره آمده است. وقتی شاه مرور زمانی بیست ساله مقرر می کند و از طرف مراجع رسمی اعلام میگردد، مثل قانون های دیگر اجرا نشده باقی میماند.
یاکوب ادوارد پولاك، سفرنامه‌ء پولاك، ایران و ایرانیان، ترجمه‌ء کیکاوس جهانداری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۱، ص ۲۲۵.

۴۳- عباس اقبال، مجله یادگار، سال پنجم، شماره دهم، خرداد ۱۳۲۸، ص ۳۰.

۴۴- همان، ص ۴۱
محمد بن سلیمان تنکابنی شاگرد سید محمد باقر شفتی می نویسد« امر بمعروف آنجناب این بود که هفتاد نفر را به حدود شرعیه قتل نمود و اما حدّ غیر قتلی پس بسیار بود.» (قصص العلماء، چاپ دوم ۱۳۰۴، ص ۱۰۶.)
جمعه ۷ رجب ۱۳۰۷ «صبح در خانه رفتم. شاه با نایب السلطنه و ظل السلطان خلوت فرموده بود. اصفهان مغشوش است. ملای نجفی مجتهد چند نفر را به تهمت بابی گری بمیل خود بدون اجازه سربریده است. شاه متغیر بودند. ظاهراً ایلچی انگلیس شکایت کرده بود. یوزباشی مأمور شد برود ملای نجفی را بیاورد.
(روزنامه‌ء خاطرات اعتماد السلطنه، با مقدمه ایرج افشار، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۲۵۳۶، ص ۶۸۴.)

۴۵- «مشروعیت» هر چیز از «شرع» می آید. نه فقط از نظر مفهومی بلکه از نظر لغوی نیز چیزی «مشروع» است که از «شرع» سرچشمه گرفته باشد. خودِ کلمه مستقیماً به مفهوم دلالت می کند.

فصل هفتم:

نتیجه

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با استنباط های فقهی از حق (و صاحبان حق)، قانون، عدالت و قضاوت - آنچنانکه پاره ای از کلیات آن را پیش از این آوردیم - تدوین شد. هر قانون اساسی که بر شالودهء چنین دریافت هائی بنا شود، دچار تناقض های درونی و بیرونی چاره ناپذیری خواهد شد؛ دچار تناقض مفهومی بخش ها و مواد آن در خود و با یکدیگر از سوئی و تناقض تمامی آن با اجتماع از سوئی دیگر.

زیرا قانون اساسی، بنیانگذار «نهاد» های اجتماعی(مانند قوای سه گانه) و حقوق عمومی و سیاسی شهروندان و سازمان دهنده رابطهء نهادها با یکدیگر و شهروندان با همهء آنهاست. بعبارت دیگر قانون اساسی، اجتماع و جایگاه فرد را در آن سامان می دهد و حقوق آندو را نسبت به یکدیگر معین می کند. بدین ترتیب صرف

تدوین هر قانون اساسی به معنای آنست که بشر صاحب حق تمام و کمال است وآنرابوسیله وضع قانون های اساسی از قوه بفعل می آورد. و حال آنکه در اسلام حق از آنِ خداست (خدا حق است)، دین حق از راه وضع «احکام» به فعلیت درآمده و احکام (قانون) اساسی مسلمانان در قرآن داده شده و حکومت پیغمبر در مدینه آنرا تکمیل کرده است.

بدینگونه قانون های اساسی جامعه های اسلامی یا با «احکام» در تناقض است و دوگانگی قانونی در کشمکشی ساز و ناساز وجود دارد و یا آنچنانکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دیده می شود بسبب کوشش در هماهنگی با احکام و سازگاری با استنباط های فقهی، قانون پیش از هرچیز با خود در تناقض می افتد و میان اصالت «ولایت امر» و آراء همگانی، میان عرف و شرع، قوانین موضوعه و فتواهای مراجع مذهبی و ناسازگاری های اساسی دیگر سرگردان می ماند.

در این آخرین صفحات منظور ما نقد و سنجش قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیست که خودکاری دیگر و نیازمند بررسی جداگانه ایست. بلکه فقط به دو نکته زیر آنهم باختصار اشاره ای می کنیم و بس :

* قانون اساسی که با استنباط های فقهی تدوین شود چه رسالتی برای خود قائل است؟
* برای اجرای این رسالت چه قانون هائی وضع می کند و آن ها را چگونه به اجرا درمی آورد ؟

پس باردیگر نظری گذرا می افکنیم به امر عدالت و قضاوت ولی در تنگنای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. در مقدمه قانون اساسی و زیر عنوان «شیوهء حکومت در اسلام» آمده است:

«حکومت از دیدگاه اسلام برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه گری فردی یا گروهی نیست بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم کیش و هم فکر است که به خود سازمان میدهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهائی (حرکت به سوی الله) بگشاید ... رسالت قانون اساسی اینست که زمینه های

اعتقادی نهضت را عینیّت بخشد و شرایطی را بوجود آورد که در آن انسان با ارزشهای والا و جهانشمول اسلامی پرورش یابد...»

در این قانون، حکومتْ واقعیت یافتن آرمان سیاسی ملتی هم کیش و هم فکر است که در جریان تحولی فکری و عقیدتی راه خود را به سوی خدا (الله) می گشاید و قانون اساسی باید این زمینه های اعتقادی را به فعلیت درآورد. کیش، فکر و عقیده ای که مرادف و بیك معنا آمده اند، البته اسلام است. پس ایرانیانِ دیگری که بدین کیش نیستند، از دایرهء حکومت و قانون اساسی بیرون می مانند. آنها یا ایرانی نیستند و یا اگر هستند باید همراه با حکومت و قانون در بوجود آوردن شرایطی که انسان، با ارزش های اسلامی پرورش یابد بکوشند. خلاصه آنکه نامسلمانان نیز علی رغم کیش، فکر و عقیدهء خود و در راه نفی آن باید به خدمت اسلام در آیند و در «حرکت بسوی الله» (مفهوم اسلامیِ خدا) با ملت مسلمان همگام شوند.[۱]

با توجه به اینکه فکر و عقیده و کیش بیك معنا و مترادف با یکدیگر آورده شده اند، در قانون اساسی حق از آنِ یك فکر، عقیده یا کیش (= دین) است زیرا بدنبال همان مطلب پیشین می گوید: «قانونگذاری که مبین ضابطه های مدیریت اجتماعی است بر مدار قرآن و سنت جریان می یابد.» نخستین موضوعِ سوگند نمایندگان مجلس، پاسداری حریم اسلام است (اصل ٦٧) و سوگند رئیس جمهور «پاسداری مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی». (اصل ۱۲۱) بدینگونه حق و آزادی تنها در پناه اسلام به ذهن قانونگذار می رسد و فقط افراد امت مسلمان (و آنهم مردان) می توانند از همهء حقوق پیش بینی شده در قانون برخوردار شوند نه معتقدان به کیش و فکر و عقیدهء دیگر، اگرچه شهروندان کشور باشند.

نه فقط در ایران بلکه در کشورهای دیگر نیز باید امت واحد اسلام تشکیل شود زیرا اسلام دینی جهانی است نه ملّی و قانون اساسی جمهوری اسلامی به پیروی از آن هدفی جهانی دارد و در مرزهای ملی نمی گنجد. «قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران ... بویژه در گسترش روابط بین المللی با دیگر جنبش های اسلامی و مردمی میکوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند (ان هذه

امتکم امة واحدة و اناربکم فاعبدون ... »

بدین ترتیب نه فقط ملت ایران بلکه ملت های دیگر نیز باید تبدیل به امت شوند؛ امت واحد جهانی و البته اسلامی. در این میان وظیفهء پیروان کیش های دیگر در بین ملت های دیگر مبهم مانده است.

از دیدگاهی، هدف کلی قانون اساسی و متمم آن در انقلاب مشروطیت ایران، این بود که «جامعه حقوقی» به صورت «جامعهء مدنی» درآید. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران راه رفته را بازگشت تا شریعت را در قلمرو حقوق عمومی و خصوصی حاکم کند.

آرزوی محال قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اینست که ملت ایران را بدل به امت ایران کند. (۲)

مطابق اصل یازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران:

« بحکم آیه کریمه « ان هذه امتکم امة واحده وانا ربکم فاعبدون، همه مسلمانان یك امت اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پی گیر بعمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد. »

از آنجا که همهء مسلمانان یك «امت»اند، پس طبعاً همهء آنها باید دارای حقوق یکسانی باشند و قانون اساسی تفاوتی بین آنها قائل نشود. اما اصل بعد تلویحاً و با تردستی تفاوتی بین آنها ایجاد می کند. مطابق این اصل «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیرقابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی طبق فقه خودشان آزادند. » دین و مذهب شیعیان دوازده امامی دین و مذهب رسمی کشور است و مسلمانان دیگر دینشان رسمی ولی مذهبشان «دارای احترام کامل می باشد. » مذهب شیعه اثنی عشری بموجب رسمیت از نوعی قدرت و ضمانت اجرای قانونی برخوردار است و حال آنکه مذاهب دیگر بموجب «احترام کامل» فقط دارای پشتوانه ای اخلاقی و معنوی هستند.

اما گذشته از این تفاوت ظریف و ناآشکار با اصل سیزدهم ایرانیان بطورکلی به دو دسته تقسیم می شوند: مسلمان و ذمی! بنابر این اصل «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت های دینی شناخته می شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیّه و تعلیمات دینی بر طبق آئین خود عمل می کنند»

در قانون اساسی تنها موردی که ایرانیان به نحوی تقسیم بندی و از یکدیگر متمایز می گردند در همین اصل سیزدهم و آن هم بمناسبت تفاوت در دین است. ذمّی ها تنها***اقلیت*** های دینی شناخته شده و بقیه، اکثریتِ مسلمان است. از جهات دیگر هیچگونه تمایز کمّی (اکثریت و اقلیت) یا امتیاز کیفی بین مردم ایران وجود ندارد.

مطابق اصل نوزدهم «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ و نژاد و زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود.»

قانون اساسی نمی گوید مردم ایران از ***هردین و مذهب*** و قوم و قبیله و ... سکوت قانون در بارهء دین و مذهب بی موجبی نیست. زیرا درست همین تفاوت در امر دین و مذهب مایهء تمایز و عدم تساوی نظری در برابر قانون است نه امور دیگر. مطابق اصلی، در میان مذاهب اسلامی یکی رسمی و مذاهب دیگر دارای احترام کامل اند (نه رسمیت) و مطابق اصل دیگر ذمّی ها اقلیت های دینی شناخته اند (دربرابر مسلمانان که اکثریت اند)

اصل سیزدهم اقلیت های شناخته شده را در «حدود قانون» در انجام دادن مراسم دینی خود آزاد گذاشته است. طبعاً هر عملی تا آنجا مجاز است که از مرزهای قانونی تجاوز نکند. انجام دادن مراسم دینی شیعیان نیز (که مذهبشان رسمیت دارد) اگر از حدود قانونی بگذرد و مثلاً بدل به تظاهرات غیر قانونی، شورش و غیره گردد، مجاز نخواهد بود. اساساً یکی از وظایف اساسی قانون تعیین مرز آزادی و اجبار اجتماعی است. پس منظور از تصریح «حدود قانونی» در این مورد خاص چیست. جز آنکه اقلیت ها «آزادند» مراسم دینی خود را طبق قانون (= حکم) اسلام انجام دهند، یعنی در پذیرش اجبار اسلام «آزادند».

گذشته از «احوال شخصی» در زمینهء حقوق خصوصی که ذمی در عمل بدان آزاد است، رفتار اجتماعی و تظاهرات دینی او شرایطی دارد که فقه اسلامی از آغاز تدوین خود احکام کلی آنرا معین کرده است. به عبارت دیگر شرایط اقامت ذمی در میان امت مسلمان بوسیله اسلام مقرر می شد.(۳)

در اینجا نیز اشارهء اصل سیزدهم به «حدود قانون» در حقیقت اشاره به همان شرایط است منتها به زبانی پذیرفتنی تر، قانونی و «امروزی» زیرا این «حدود» بصورت بخشی از همهء حدود قانونی در اصل چهارم قانون اساسی مشخص شده است:

« کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است. » از این گذشته بنابر اصل بیستم «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همهء حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی **با رعایت موازین اسلام** برخوردارند »

مطابق اصل های یاد شده، حد هر قانونی (و از آن جمله حد قانون برای انجام دادن مراسم دینی اقلیت های شناخته شده) «موازین اسلام» است. اکثریتْ قانونی دارد که «اقلیت» باید مراسم دینی خود را طبق آن انجام دهد. دو قانون وجود دارد (احکام اسلام و احکام دین ذمی) نه یك قانون برای همه. یکی از ایندو قانون بردیگری حاکم است مگر در زمینهء محدود احوال شخصی. وقتی یك قانون وجود نداشته باشد، همه نمی توانند در برابر آن مساوی باشند. و طبعاً «اقلیت» به نسبت کمیت خود در حاکمیت یا قانونگذاری شریك نیست و به جای آزادیِ ناشی از تساوی قانونی از آزادی در اطاعت برخوردار است.

از طرف دیگر «موازین اسلام» در طول تاریخ خود چیزی بنام اقلیت یا اکثریت در «دارالاسلام» نمی شناخت. در قرآن و فقه اسلامی سخن از مسلمان و اهل کتاب یا ذمی است و احکام آنها بیان شده نه احکام اکثریت و اقلیت. مسلمان برحق و ذمّی بعلت کفر بر باطل و ملاك تشخیص حق و باطل نیز همان احکام اسلام است. مسلمان

چه در اکثریت و چه در اقلیت بر حق است و به خلاف آن ذمی در همه حال بر باطل. بنابر این لفظ «اقلیت» که در حقوق سیاسی اصطلاحی جدید و مربوط به دموکراسی های مغرب زمین است در ماهیت امر تغییری نمی دهد و نظر قانونگذار را، که پیروان ادیان دیگر موجوداتی با حقوق ناتمام و پست تر از مسلمانانند، پنهان نمی دارد. در این قانون اساسی، ذمی به مقام شهروندی نمی رسد و همچنان ذمّی باقی می ماند.

همین که تأکید می شود: «... دولت جمهوری اسلام و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند» (اصل چهاردهم) نشان می دهد که در نظر قانونگذار، غیر مسلمانان در وضع و موقعی هستند که احتیاج به «رعایت» مسلمانان دارند. منطقی و عقلانی نیست که قانون به جمعی سفارش کند تا گروهی دیگر را که با آنان برابر و دارای حقوق مساوی هستند «رعایت» کند و گرنه همین سفارش را در حق مسلمانان نیز می کرد.

از این گذشته معلوم نیست - جز آنچه در قانون آمده - «حقوق افراد غیر مسلمان» چیست. مگر آنکه گفته شود خوشرفتاری (اخلاق حسنه، قسط و عدل) از «حقوقی» است که مسلمانان به غیر مسلمانان بخشیده اند!

البته آنچه گفته شد مربوط به ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی، - تنها اقلیت های دینی شناخته شده است. قید «تنها» نشان می دهد که قانونگذار از وجود «اقلیت» های دیگر نیز آگاه است ولی تنها این سه را قانوناً می پذیرد. بنابر این می توان پرسید که ایرانیان پیرو دین های دیگر از نظر حقوقی - بویژه احوال شخصی - در چه وضعی هستند. چون قانونگذار دین آنها را «نمی شناسد» ظاهراً برای پیروانشان حقی قائل نیست. آنها حتی به مرتبهء فرودست ذمّی هم نمی رسند.

از صد و هفتاد و پنج اصل قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصل بیست و یکم به زنان اختصاص داده شده:

«دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی[٤]

تضمین نـماید و امور زیر را انـجام دهد:

۱- ایـجاد زمینهء مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او.

۲- حمایت مادران، بالـخصوص در دوران بارداری و حضانت فرزند، و حمایت از کودکان بی سرپرست.

۳- ایـجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده.

٤- ایـجاد بیمه خاص بیوگان و زنان سالـخورده و بی سرپرست.

۵- اعطای قیمومت فرزندان به مـادران شایسـته در جهت غبطه آنها در صورت نبودن ولی شرعی. »

قید «رعایت مـوازین اسلامی» در همـان آغاز این اصل استـنباط از زنان و مـوقع قانونی آنان را در جمـهوری اسلامی ایران معین می کند. به همین سبب هیچ اشاره ای به مثلاً برابری حقـوق اجتـماعی زنان با مردان نشـده و بـجای آن در بندهای یك و دو موضوع به تعارف و مـجامله برگزار شده. بند سه به زن و مرد بیکسان مربوط می شود و بند چهار ناگزیر مسکوت مانده است زیرا نـمیتوان به گروهی (زنان) بسبب تنهائی و سالـخوردگی امـتیـازی قـانونی اعطا کـرد و دیگران را که در همـان حـالند (بسـبب مـرد بودن) از همان حقوق محروم داشت.

و امـا بند پنج واقـعیت امـر را روشن تر نشـان می دهد. مـادر می تواند قـیـمومت فـرزند خود را به عـهـده گیـرد و او را بپـرورد امـا «در صورت نبودن ولی شرعی» یعنی پدر کـه ولی قـهـری است و اقـربای درجـه اول پدری. در چنین حـالـی مـعلوم نیـست سرپرستی فـرزند را جز مـادر به چه کسی می توان سـپرد. تازه این «امتیـاز» که قـانون به زن بخشیده درحالی است که مادر «شایسته» باشد. و حال آنکه در مورد پدر چنین شرطی وجود ندارد زیرا او ولی قهری است. از این گذشـتـه عـبارت «در جهت غبطهء آنهـا» نیـز مبین روحیـه قـانونگذار است. قـیـمومت مـادر بر فـرزند نه بـه علت پیـوند «قـهری» و بدیـهی آندو به یکدیگر (مـانند پدر و فـرزند) و مهـر طبـیعی مـادر به فـرزند بلکه لطفی است که در حق زن روا می دارند برای برآوردن آرزو و کامیابی او.[۵]

ذمی و زن دو «اقلیت» حقوقی و افراد فرودست امّت اسلامند و مرتدان و مشرکان و دهریان خود وجود حقوقی ندارند. تا زمانی که چنین است حرف از مساوات قانونی، آزادی و دموکراسی یا حقوق بشر فقط حرف است برای پنهان داشتن حقیقت. شهروندی ملاك برابری نظری در مقابل قانون نیست، بلکه عقیده یا جنسیت است که وضع افراد را در برابر قانون معین می کند و آنان را در موقعیت های نابرابر و در نتیجه غیر عادلانه قرار می دهد.

استنباط ها و راهنمائی های قانون اساسی با وضع قوانین مدنی و جزائی و بطورکلی قانون های گوناگون در زمینهء حقوق خصوصی و عمومی تمامیت و تحقق می پذیرد.

در ایران بجز قانون حمایت خانواده که از همان نخستین روزهای حکومت جمهوری اسلامی لغو شد و رابطهء حقوقی زن و مرد در داخل خانواده به احکام شرعی پیشین بازگشت، بعضی قانون های دیگر مانند قانون کار بعدها تغییر یافت. در مواردی، کمابیش قانون را به حال خود وانهادند ولی مواد «غیر شرعی» آنها را عملاً به دور افکندند. همهء اینها وضع آشفته و درهم ریخته ای بوجود آورده که چون بیرون از موضوع بحث ماست به آن نمی پردازیم.

امّا از آنجا که مفهوم حقوق جزای جدید (و آنچه بعد از انقلاب مشروطه در ایران اجرا می شد) مغایر با استنباط های اسلامی است، برای تحقق هدف های اسلامیِ قانون اساسی، مجلس شورای اسلامی قانون مجازات عمومیِ بکلّی تازه و قانون بی سابقهء **حدود و قصاص** را وضع کرد.

مطابق ماده ۷ این قانون[٦] «مجازات ها حسب نوع جرائم بر چهار قسم است:

۱- حدود ۲- قصاص ۳- دیات ٤- تعزیرات

ماده ۸- حدود مجازات هائی است که **مقدار و کیفیت آنها در شرع تعیین شده است.**

ماده ۹- قصاص، کیفری است که جانی به آن محکوم می شود و باید با جنایت

او برابر باشد.

ماده ۱۰- دیات جزای مالی است که **از طرف شارع برای جرم تعیین شده است.**

ماده ۱۱- تعزیرات، **تأدیب و یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین شده است** از قبیل جنس و جزای نقدی و شلاق که بایستی از مقدار حد کمتر باشد.[۷]

بدین ترتیب مجازات ها چهار نوع و فقط همان هاست که در شرع پیش بینی شده و چون تقسیم بندی آنها «حسب نوع جرائم» است می توان نتیجه گرفت که جرائم نیز بر چهار نوع است.

اگرچه در حقیقت «بر حسب نوع مجرم»، جرم وجود دارد و مجازات باید متناسب با جرم، مجرم، شرایط ارتکاب (اجتماعی، روانی، فرهنگی، مادی و ...) و همهء عواملی باشد که امر دادرسی را بسیار پیچیده و سنگین می کند، ولی این قانون فقط چهار نوع جرم و چهارنوع مجازات می شناسد، همانها که شارع پذیرفته است.

این قانون باستناد اصل هشتاد و پنجم قانون اساسی (در ۲۱ مهر ۱۳۶۱) به تصویب رسیده و به اجراگذاشته شده است. ولی از آنجا که قانون اساسی خود مبتنی بر شرع و اصول و فروع فقه اسلامی است، قانون مجازات عمومی نیز صورت قانونی احکام فقهی است.

برهمین اساس از میان انواع چهارگانهء مجازات ها فقط تعزیرات است (مادهء ۳۵) که «دادگاه در صورت احراز کیفیات مخففه می تواند مجازات را تخفیف دهد» بدین ترتیب می توان دریافت که حدود، قصاص و دیات در نظر قانونگذار «حق الله» است و بشر حق گذشت از آنها را ندارد.

«حدود و قصاص» جزئی از قانون مجازات عمومی و در حقیقت جزئی مهم تر از کل است که قانون آن برای اجرای شریعت به تصویب رسیده است.[۸]

همچنانکه عدالت شرعی مانند ترازوئی با دوکفّه هم تراز و برابر تصور می شود جرم و مجازات نیز دوکفّه برابرند. در قانون، اینگونه تعریف شده: «قصاص کیفری است که جانی به آن محکوم میشود و باید با جنایت برابر باشد.»[۹] مجازات باید با جرم برابر باشد نه متناسب، مثلاً متناسب با شرایط ارتکاب جرم یا مجرم (قانون فقط طفل غیر ممیّز و مجنون را استثنا کرده). در قتل حتی بدون قصد کشتن (مادهء ۲

بند ب) کیفر «برابر» جرم است و کشنده را می کشند. در مواردِ متعدد قانون قصاص تأکید می شود که رعایت تساوی در قصاص اعضاء از هر جهت لازم است و با تراضی طرفین قابل تغییر است.(۱۰)

«مساوات» در عدالت موجب مساوات در جرم و مجازات نیز هست. اما این تساوی همچنانکه دیده شد درون گروه های حقوقی است نه میان همهء افراد جامعهء حقوقی به همین سبب برابری جرم و مجازات در قصاص تا آنجا نافذ است که جانی و مجنی علیه - بنا به استنباط فقهی- هر دو در یك مرتبهء حقوقی باشند مثلاً اگر مرد مسلمانی مرد مسلمان دیگری را بکشد، قاتل قصاص می شود. همچنین است اگر مرد ذمّی، مرد ذمّی دیگری را بکشد. اما اگر مرد مسلمانی مردی ذمّی را بکشد دیگر «قصاص» مبتنی بر تساوی نیست همچنین است اگر مرد مسلمانی زن مسلمانی را بکشد، اگرچه مرد قصاص می شود اما در این حال ولّی زن باید نصف دیهء قاتل را بپردازد(۱۱) تا عدالت برقرار شود و یا قاتل با موافقت ولی دم می تواند تمامی دیه زن را بپردازد و خود از مرگ نجات یابد.(۱۲) اما اگر زنی مردی را بکشد؟ قانون چیزی نمی گوید و ظاهراً باید زن را قصاص کرد.

«قذف نسبت دادن زنا یا لواط است به شخص دیگری. حدّ قذف هشتاد تازیانه است خواه قذف کننده مرد باشد یا زن».(۱۳)

«قذف در مواردی موجب حد می شود که قذف کننده بالغ و عاقل و مختار و دارای قصد باشد و قذف شونده نیز بالغ و عاقل و مسلمان و عفیف باشد. پس اگر قذف کننده یا قذف شونده فاقد یکی از اوصاف فوق باشد حد ثابت نمی شود.»(۱٤) پس اگر نامسلمانی، مسلمانی را قذف کند حدّاقل آنستکه با شلاق ادب می شود. ولی اگر قذف کننده مسلمان و قذف شونده بالغ و عاقل و عفیف باشد ولی مسلمان نباشد (مثلاً یهودی، مسیحی یا زردشتی باشد) مسلمان فحاش را تازیانه نمی زنند فقط تعزیر می کنند. «... هرگاه بالغ و عاقلی شخص نابالغ یا غیر مسلمان را قذف کند تعزیر می شود.»(۱۵) یعنی در قانون قصاص که اساساً مبتنی بر مساوات است در مورد قذف، نامسلمان در نهایت برابر است با مسلمانِ نابالغ. زنای غیر مسلمان با زن

مسلمان مستوجب قتل است[۱۶] اما در مورد عکس، وقتی که مرد مسلمانی با زن غیر مسلمانی زنا کند قانون ساکت است. همین تبعیض در «تفحیذ» وجود دارد: «حد تفحیذ و نظایر آن بین دو مرد بدون دخول برای هر یك صد تازیانه است. در صورتیکه فاعل غیر مسلمان و مفعول مسلمان باشد حد فاعل قتل است.»[۱۷]

در نظر قانونگذار اعمال شنیع و خلاف شرع نامسلمان با مسلمانان بهیچوجه قابل تحمل نیست اما ظاهراً ارتکاب همان اعمال از سوی مسلمانان نسبت به نامسلمانان را می توان آسانتر گرفت. قانونی که مدعی «تساوی» است، امری کلی و همگانی نیست بلکه احکام آن بسته به مرتبهء حقوقی افراد تغییر می کند.[۱۸] در همین قانون «قیمت» زن مسلمان و نامسلمان در «دیات» برابر نصف مرد همدین خود[۱۹] و در شهادت گاه از آن نیز کمتر است بطوریکه در قتل عمد اساساً گواهی او پذیرفته نیست.[۲۰]

از قانون قصاص بخوبی می توان دریافت که چگونه استنباط از عدالت و اجرای آن در درجه اول امر شخصی و فردی است نه اجتماعی. وقتی قتلی رخ دهد قصاصِ قاتل در اختیار اولیاء دم است که همان ورثهء مقتولند.[۲۱] خون کسی را که می کشند بهائی دارد (خونبها = دیه). این «بها» مانند سایر اموال مرده به وارثان او می رسد و با آنهاست که قاتل را «شخصاً» قصاص کنند[۲۲] یا خونبها بگیرند. نه تنها در مواد متعدد (فصل پنجم - کیفیت استیفاء قصاص) قتل را می توان خرید و فروخت بلکه جنایتی که رخ داده گوئی به اجتماع مربوط نیست زیرا این معامله تنها در اختیار «اولیاء دم» است، ورثه ای که صاحب خونبهای مُوَرِّث خود شده اند.

در جاهلیت قتل و سپس خونخواهی (قصاص) یکی از عوامل عمده و تعیین کنندهء زندگی اجتماعی بود. در این حال قصاص هم کارکردی اخلاقی (عدالت) داشت و هم اجتماعی (نظم). خونخواهی و قصاص نه تنها به شرف قبیله مربوط می شد بلکه در اجتماعی که جنگ قبایل و غارت امری جاری و عادی بود، خونخواهی و قصاص هم وسیله دفاع بود و هم وسیله بقا، اما چون به افراط می گرائید خود بصورت عامل ویرانی و تباهی قبیله ها درمی آمد.

احکام اسلام خونخواهی و انتقامجویی پیاپی قبایل را به مرز «معامله به مثل» و «مساوات» بازگرداند تا بجای یکی چندین و چند نفر را نکشند. در «تساوی» قانون قصاص نیز همین اصل حاکم است. اما امروز در حقوق جدید «معاملهء به مثل» در جرائم در حقیقت چیزی جز تکرار «قانونی» جرم نیست. در مواد گوناگون جزئیات قانونیِ بریدن دست و پا، گوش و بینی و زبان، کورکردن چشم و شکستن دندان و جز اینها پیش بینی شده.[۲۳] مجازات برای تنبیه است نه تنبّه، برای تلافی و انتقامجوئی است[۲٤] نه اصلاح مجرم یا هرگونه ملاحظات دیگری که فلسفهء حقوق جزا در قرن های اخیر بدان دست یافته.

* * *

و اما گذشته از چگونگی قانون و عدالت، در بارهء تحقق آنها یعنی قضاوت و عموماً مسئله جرم و مجازات در جمهوری اسلامی ایران چه می توان گفت. زیرا هرچه بگوئیم به داستان و افسانه ماننده تر است تا به حقیقت و خواهند گفت یکی از سر غرض و دشمنی راست و دروغی باور نکردنی بهم بافته است. بنابر این بعنوان نمونه فقط یکی از رهنمودهای خمینی را در بارهء قضاوت و قضات می آوریم و نتیجه را از دو نامهء منتظری در زمانی که هنوز قائم مقام ولی فقیه بود نقل می کنیم تا خوانندگان حقیقت را خود در گفتار رهبران انقلاب بیابند.

«رهنمودهای حضرت امام خمینی به قوه قضائیه»

«... از خداوند متعال توفیق و تأیید آنان را می خواهم که طوری با قاطعیت و سرعت عمل نمایند که جمهوری اسلامی بتواند ادعا کند که در کشور ما عدالت اسلامی را بطور کامل اجرا نموده است و از امور لازم رسیدگی بحال زندانیان و پرونده های آنان است که برای تسریع در این امر لازم است هیأتهائی برای رسیدگی بوضع آنان تعیین گردد تا هرچه زودتر گزارش کامل زندانها و زندانیان را برای مسئولین امور قضایی تهیه نمایند.

شورای عالی قضایی باید با قاطعیت و با همان اختیارات ستاد پیگیری، طوری عمل کند که متخلف از تخلفش وحشت داشته باشد.

اگر متخلفی با جوسازی، شایعه سازی و تلفن کردنها و غیره بخواهد تخلفش را ادامه دهد و بفکر مقاومت بیفتد باید مقاومت او بهرنحوی که باشد از بین برود و خود این مقاومت جرم محسوب می شود.

قضات باید با تمام جدیت جلوی تخلفات را بگیرند و اگر خدای نکرده کسی از دستور الهی سرپیچی کرد بلافاصله به ملت معرفی شده و به مجازات برسند.

اینجانب جداً از رئیس دیوان عالی و دادستان کل کشور و انقلاب و شورای عالی قضائی می خواهم هیئت هایی مرکب از اشخاص عالم مؤمن متعهد تشکیل دهند تا دادگاههای کشور را رسیدگی نمایند و قضات غیرصالح و دادستانهای منحرف را کنارگذاشته...

راجع به این محبوسین البته باستثناء آنهایی که ما به حسب امر خدا نمی توانیم عفو کنیم، باز تأکید کنم که زودتر این قضیه تمام بشود و آقای موسوی به همه جا همه شهرستانها سفارش کنند که زودتر این کار را انجام بدهند و رسیدگی زودتر بشود.

امروز مسئولیت قضات از صدر اسلام مهمتر است. امام امت خطاب به قضات: شما صددرصد همه اسلامی عمل کنید. شما در چه زمانی سراغ دارید که یك همچه افرادی شورای قضایی را تحقق بدهند؟ حالا این شورای قضایی از علما تحقق پیدا کرده است.

قضای فعلی و قدرت قضای فعلی اصلا طرف نسبت به سابق نیست.

من مدعی هستم که مثل شورای قضایی ایران از صدر تاریخ عالم تا حالا نبوده.

روحانیت در باب قضاوت خیلی باید کمك بکند. شما وضع این دادگستری را نمی دانید چه خبر بوده است. ما هم درست الان نمی دانیم که در این دادگستری چه خبر بود شاید از همه جاها فساد دادگستری بیشتر بوده است...

تجسس در امور شخصی خلاف اسلام است، تظاهر به فسق هم خلاف شرع است.

این امریست (جلوگیری از تخلفات قضات و دادستانها) که الزام شرعی دارد و با کمال جدیت و قاطعیت این باید عمل بشود. هیچ قاضی شرعی حق ندارد که بدون جهت استعفا کند و بخواهد جو سازی کند اگر بی گناه نبودند آن وقت باید به مجازات خودشان به حسب موازین شرعی از تعزیر و از حدود و قصاص و از اینها چون بعضی از اینها قصاص دارند باید مردم قصاص کنند از آنها و بعضی از اینها تعزیر شرعی دارد باید تعزیر بشود. این اشخاص که مرتکب شدند و ابداً تخلف از این امر نخواهد شد.

حکم خدا را جاری کنید و گوش به حرف کسی ندهید...
همه مسئولین قوه قضائیه باید از خودشان مراقبت کنند.
قضاوت چه در رژیم گذشته و چه حال به حسب حکم الهی حق روحانیون بوده است. قضاوت کار مشکل و پرمسئولیت و پرزحمتی است.
اکنون می خواهم این رنج را به گردن آقای شیخ یوسف صانعی بگذارم و ایشان را بعنوان دادستان کل کشور معرفی می کنم من آقای صانعی را مثل یك فرزند بزرگ کرده ام. آقای صانعی در مباحثات و درسهائی که در سالهای طولانی داشتیم می آمدند و شرکت می کردند. ایشان فرد برجسته ای در میان روحانیون است و مرد عالمی است که متوجه به مسائل مخالف سرسخت منافقین و جریانات انحرافی می باشند در مقابل آنان با جدیت و قاطعیت عمل می نمایند این جهت، ایشان را به جای آقای ربانی که از ایشان هم تشکر می کنم و باید فکری کرد که ایشان هم بتوانند به این کشور خدمت کنند و خدمتگذار باشند معرفی می کنم ...» (۲۵)

در این رهنمودها نکات جالب توجه بسیار وجود دارد که ما از جمله به چندتائی اشاره می کنیم:

۱- تکیه پیاپی بر قاطعیت و سرعت و فوریت.
۲- قاضی مأمور اجرای حکم الهی است.
۳- بنابر این حق استعفا ندارد و نمی تواند بگوید نمی خواهم حکم الهی را اجرا کنم.
٤- بعضی را «حسب الامر خدا» نمی توان عفو کرد. بعلت وجود «حق الله» در مواردی عفو ممکن نیست.
٥- شایعه پراکنی و جوسازی جرم است و باید آنرا از بین برد.
٦- قصاص را مردم باید بکنند. قضاوت امر شخصی است.
۷- حکم خدا را اجرا کنید گوش به حرف هیچکس ندهید. انسان در برابر حکم هیچ است.
۸- قضاوت همیشه حق روحانیان بوده و هست.
۹- کمال قضاوت، از صدر تاریخ عالم تا حال، در جمهوری اسلامی ایران تحقق یافته.

١٠- مخالفت با منافقین (مجاهدین) و سرسختی در آن از جمله علت های انتصاب کسی به دادستانی کل کشور است.

مهم تر از خود این نکته ها دریافت و برداشت از دادرسی است که در پس آنها نهفته و مردم ایران تجسم آنرا در بعضی از قضات شرع و قضاوت آنها دیده اند[٢٦] و حاصل آنرا می توان در نامه های منتظری[٢٧] به خمینی و نیز ماموران اجرای حکم خمینی در زندان اوین، دید:

بسم الله الرحمن الرحیم

محضر مبارک آیة الله العظمی امام خمینی مذظله العالی

بعد از سلام و تحیّت، به عرض می رساند: ***راجع به دستور حضرتعالی مبنی بر اعدام منافقین موجود در زندانها***، اعدام بازداشت شدگان حادثهء اخیر را ملت و جامعه پذیراست و ***ظاهراً*** اثر سوئی ندارد ولی اعدام موجودین از سابق در زندانها: اولاً در شرایط فعلی، حمل بر کینه توزی و انتقامجوئی می شود و ثانیاً خانواده های بسیاری را که نوعاً متدین و انقلابی می باشند... داغدار می کند و آنان ***جداً زده می شوند*** و ثالثاً بسیاری از آنان سرموضع نیستند ولی بعضی از مسئولین تند، با آنان معامله سر موضع می کنند. و رابعاً در شرائط فعلی که فشارها و حملات اخیر صدام و منافقین، ما در دنیا چهره مظلوم بخود گرفته ایم و بسیاری از رسانه ها و شخصیتها از ما دفاع می کنند، صلاح نظام و حضرتعالی نیست که یکدفعه تبلیغات علیه ما شروع شود. و خامساً افرادی که بوسیله دادگاهها، با موازینی، در سابق محکوم به کمتر از اعدام شده اند، اعدام کردن آنان بدون مقدمه و ***بدون فعالیت تازه‌ای***، بی اعتنائی بهمه موازین قضائی و احکام قضات است ... سادساً اعدامها بر طبق موازین نیستند...

اشتباهات و تأثیر از جو بسیار و ***فراوان*** است. و ***با حکم اخیر حضرتعالی***، بسا بی گناهانی و یا کم گناهانی هم اعدام می شوند... و سابعاً ما تا حال از کشتنها و خشونتها، نتیجه ای نگرفته ایم جز اینکه تبلیغات را علیه خود زیاد کرده ایم و جاذبه منافقین و ***ضد انقلاب*** را بیشتر نموده ایم. بجاست مدتی با رحمت و عطوفت برخورد شود که قطعاً برای بسیاری جاذبه خواهد داشت. و ثامناً اگر فرضاً بر دستور خودتان اصرار دارید، اقلاً دستور دهند ملاك اتفاق نظر قاضی و دادستان و مسئول اطلاعات باشد نه اکثریت، و زنان هم استثناء شوند. مخصوصاً زنان بچه دار. و ***بالاخره اعدام چند هزار نفر در ظرف چند روز***[٢٨] ***هم عکس العمل خوب ندارد*** و هم خالی از خطا نخواهد بود. و بعضی از قضات متدین بسیار ناراحت بودند و بجاست این حدیث شریف مورد

توجه واقع شود:

مفهوم قول پیامبر اینست: تا می توانید حدود را در حق مسلمین جاری نکنید و اگر راهی برای اجرا نکردن بود از آن استفاده کنید. پس امام بهتر است از راه خطا عفو کند تا از راه خطا مجازات نماید.

۹/ ۵/ ٦٧ حسینعلی منتظری

بسم الله الرحمن الرحیم

محضر مبارك آیة الله العظمی امام خمینی مدظله العالی

پس از سلام و تحیت پیرو نامه مورخه ۹/۵/ ٦٧ برای رفع مسئولیت شرعی از خود، بعرض می رساند:

سه روز قبل قاضی شرع یکی از استانهای کشور که مرد مورد اعتمادی می باشد، با ناراحتی از نحوه اجراء فرمان اخیر حضرتعالی بقم آمده بود و میگفت: مسئول اطلاعات یا دادستان – تردید از من است– از یکی از زندانیان برای تشخیص اینکه سرموضع است یا نه، پرسید: تو حاضری سازمان منافقین را محکوم کنی؟ گفت: آری. پرسید: حاضری مصاحبه کنی؟ گفت: آری. پرسید: حاضری برای جنگ با عراق به جبهه بروی؟ گفت: آری. پرسید: حاضری روی مین بروی؟ گفت: مگر همه مردم حاضرند روی مین بروند وانگهی از من تازه مسلمان نباید تا این حد انتظار داشت. گفت: معلوم می شود تو هنوز سر موضعی و با او معامله سرموضع انجام داد. (۲۹)

و این قاضی شرع میگفت: من هرچه اصرار کردم پس ملاك اتفاق آراء باشد نه اکثریت، پذیرفته نشد. و نقش اساسی را همه جا مسئول اطلاعات دارد و دیگران عملاً تحت تأثیر می باشند.

حضرتعالی ملاحظه فرمائید چه کسانی با چه دیدی مسئول اجراء فرمان حضرتعالی که به دماً هزاران نفر مربوط است، می باشند. والسلام علیکم و رحمة الله برکاته

حسینعلی منتظری

خطاب به آقای میری، قاضی شرع - اشراقی دادستان - رئیسی معاون دادستان - پورمحمدی نماینده اطلاعات در اوین برای اجرای حکم امام:

۱- من بیش از همه شما از منافقین ضربه خورده ام چه در زندان و چه در خارج از زندان. فرزند مرا آنان به شهادت رساندند. اگر بنابر انتقامجوئی باشد، من بیشتر باید دنبال کنم. ولی من مصلحت اسلام و انقلاب و کشور و حیثیت ولایت فقیه و حکومت اسلام را در نظر می گیرم.

۲- اینگونه قتل عام بدون محاکمه، آنهم نسبت به زندانی و اسیر، قطعاً در دراز مدت، بنفع آنها است و دنیا ما را محکوم می کند و آنان را بیشتر به مبارزه مسلحانه تشویق می کند. مبارزه با فکر و ایده از طریق کشتن غلط است.

۳- روش پیغمبر را با دشمنان خود در فتح مکه و جنگ هوازن ببینید به چه نحو بوده است. پیغمبر با عفو و گذشت برخورد کرد و از خدا لقب رحمة العالمین گرفت. روش امیر المؤمنین با اهل جمل را پس از شکست آنان ملاحظه کنید.

٤- بسیاری از افراد سر موضع را رفتار بازجوها در زندانها آنان را در زندانها به سر موضع کشانده والّا قابل انعطاف بودند.

۵- مجرد اینکه اگر آنان را آزاد کنیم، به منافقین ملحق می شوند، موجب صدق عنوان محارب و باغی برآنان نمی شود. امیر المؤمنین نسبت به ابن ملجم هم قصاص قبل از جنایت انجام نداد. با اینکه خودش فرمود او قاتل من است.

٦- مجرد اعتقاد، فرد را داخل عنوان محارب و باغی نمی کند و ارتداد سران موجب حکم به ارتداد سمپات نمی شود.

۷ - قضاوت و حکم باید در جو سالم و خالی از احساسات باشد (لایقضی القاضی و هو غضبان) الآن با شعارها و تحریکات جو اجتماعی ما ناسالم است ما از جنایات منافقین در غرب ناراحتیم.[۳۰] بجان اسیران و زندانیان سابق افتاده ایم وانگهی اعدام آنان بدون فعالیت جدید، زیر سئوال بردن همهء قضات و همه قضاوتهای سابق است. کسی را که به کمتر از اعدام محکوم کرده اید، به چه ملاك اعدام می کنید؟ حالا ملاقاتها و تلفن ها را قطع کرده اید. فردا در جواب خانواده ها چه خواهید گفت.

۸- من بیش از همه بفکر حیثیت حضرت امام و چهرهء ولایت فقیه می باشم و نمی دانم موضوع را به چه نحوی بایشان رسانده اند. اینهمه ما در فقه بحث احتیاط در دمأ و اموال کردیم، همه غلط بود؟

۹- من چندین نفر از قضات عاقل و متدین را دیدم که ناراحت بودند و از نحوه اجرا شکایت داشتند و میگفتند تندروی می شود و نمونه های زیادی را ذکر می کردند

که بی جهت حکم اعدام اجرا شده است.

۱۰- در خاتمه، مجاهدین خلق اشخاص نیستند. یك سنخ فکر و برداشت هستند. یك نحو منطق است و منطق غلط را باید با منطق صحیح جواب داد با کشتن حل نمیشود بلکه ترویج می شود.

موفق باشید - ح - م

پایان

خرداد ۱۳۶۸

زیرنویس ها

۱- بگذریم از اینکه هیچیك از مفهوم های «آرمان سیاسی، ملت، هم فکری، سازماندهی»، دست کم به نحوی که در اینجا مراد شده، برای «کیش» و فقه اسلامی آشنا نیست، ولی همچنانکه گفته شد منظور ما نقد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیست و می کوشیم تا از دایرهء مشخص بررسی خود بیرون نیفتیم.

۲- در میان موارد فراوان در سراسر قانون اساسی، از جمله می توان این چند نمونه را بعنوان مثال آورد: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهدهء فقهای شورای نگهبان است» (اصل ٤)
هیچ مقامی حق ندارد آزادی های مشروع را سلب کند (اصل ۹). همه در حمایت قانون و از همهء حقوق انسانی برخوردارند با رعایت موازین اسلامی (اصل ۲۰). مطبوعات آزادند مگر آنکه مخلّ به مبانی اسلام باشند (اصل ۲٤). احزاب و جمعیت ها و ... آزادند بشرط آنکه اصول استقلال و ... موازین اسلامی را نقض نکنند (اصل ۲٦). تشکیل دادگاه ها ی دادگستری باید طبق موازین اسلامی باشد. (اصل ٦۱)
«ما با قاطیعت به اینجا رسیده ایم و با قاطعیّت جلو می رویم و با قاطعیت مقاصد اسلامی را پیاده خواهیم کرد. ما برای آن نهضت کرده ایم که اسلامی و قوانین اسلام و قرآن و قوانین قرآن در کشور ما حکومت کند و هیچ قانونی در مقابل قانون اسلام و قرآن عرض وجود نکند و نخواهد کرد... قانون اساسی ما باید اسلامی باشد و حتی یك حرف غیر اسلامی در آن نباشد» (خمینی، در دیدار با مردم شهرستانها در مدرسه فیضیه قم، روزنامهء بامداد ۳۱ تیر ۱۳۵۸.)

۳- در دوره های گذشته که فرد بیرون از امّت، کافر یا دست کم بیگانه تلقی می شد، این برداشت و رفتار در مورد دین های دیگر نیز امر طبیعی و بدیهی بود. مثلاً مسلمانان یا یهودیان در قرون وسطی **اگر اجازه می یافتند** در میان مسیحیان بسربرند، نه تنها می بایست شعائر کلیسا را رعایت کنند بلکه در انجام مراسم دینی خود نیز محدودیت هائی داشتند و بالعکس.

٤- موازین اسلام و در اینمورد احکام اصلی و تغییر ناپذیر در بارهء زنان در قرآن آمده و «کلمات خدا را هیچکس تغییر نتواند داد» (۱۸- ۲۷ و همچنین ٦- ۱۱۵ و ۱۰- ٦۱)

۵- همین که اصل معینی به زنان اختصاص داده شده، نشان می دهد که در نظر قانونگذار زن مانند ذمی (اصل سیزدهم) از نظر حقوقی در وضع و موقعی مساوی با دیگران (مردان) قرار ندارد. باید کاستیِ حقوق اجتماعی را با تأکید در «حمایت و بزرگداشت» و با بذل و بخششهای اخلاقی جبران کرد.

٦- متن کامل قانون مجازات عمومی، روزنامهء جمهوری اسلامی، یکشنبه اول اسفند ۱۳٦۱.

۷- کیفیت قصاص نیز در شرع تعیین شده ولی معلوم نیست چرا برخلاف مجازات های دیگر در مواد ۸ و ۱۰ و ۱۱ به آن اشاره نشده است.

۸- «انگیزه ای که برای راه پیمایی قرار دادند لایحه قصاص است یعنی مردم ایران را دعوت کردند که مقابل لایحهء قصاص بایستند... ملت مسلمان را دعوت می کنند که در مقابل لایحه قصاص راه پیمایی کنند. یعنی چه؟ یعنی در مقابل نصّ قرآن کریم راه پیمایی کند. شما را دعوت به قیام و استقامت و راه پیمایی می کنند در مقابل قرآن کریم. نص قرآن کریم ضروری است ... ضروری اینست که این قرآن از خداست و در قرآن هرچه باشد ضروری است که باید پذیرفت. قضیه قصاص در جاهائی از قرآن تصریح شده است و لایحه قصاص همان مسائل قران است و در این راه پیمایی که مسلمان ها را به اصطلاح خودشان دعوت کرده اند، دعوت کرده اند که مردم قیام کنند در مقابل احکام ضروریه اسلام... اینکه کسی بگوید حکم خدا غیر انسانی است، اسلام غیر انسانی است، این کافر است ... در تمام طول سلطنت رضا شاه و محمد رضا شاه سبّ اسلام تو کار نبوده و جبههء ملی سبّ اسلام کرده است... جبههء ملی امروز محکوم به ارتداد است... » خمینی، درباره دعوت جبهه ملی به راه پیمایی بضد لایحه قصاص، کیهان ۱۳٦۰/٦/۲٦.

۹- متن کامل قانون حدود و قصاص، روزنامهء جمهوری اسلامی دوشنبه ۲۹ شهریور ۱۳٦۱.

۱۰- «در قصاص عضو تساوی محل معتبر است و باید در مقابل عضو طرف راست عضو همان طرف و در مقابل طرف چپ همان طرف جانی قصاص شود.» (مادهء ٦۱). همچنین مواد ۵۸، ٦۲، ٦۵، ٦٦، ۷۱ و ... دربارهء «مساوات» در قصاص.

۱۱- قانونگذار نمی گوید چرا باید نصف دیه قاتل را پرداخت و به کی؟ پرداخت دیه به قاتلی که کشته می شود مورد ندارد. پس برای اجرای عدالت کسان مقتول باید نصف دیه قاتل را به کسان او بپردازند چونکه «ارزش» کشته (زن) بیش از نیم کشنده (مرد) نیست، حتی اگر مرد قاتل باشد؟

۱۲- نگاه کنید به «متن کامل قانون حدود و قصاص» روزنامهء جمهوری اسلامی ۲۹ شهریور ۱۳٦۱ مواد ٦، ۷ و ۸ تبصرهء ۲.

۱۳- همان، مواد ۱٦۹ و ۱۷۰

۱٤- همان، ماده ۱۷۷

۱۵- همان، ماده ۱۷۸

۱٦- همان، ماده ۹۹ بند ج

۱۷- همان، ماده ۱۵۲ و تبصره

۱۸- در موارد جزائی معدودی، که تفاوتی بین مسلمان و نامسلمان نباشد (مانند قانون حدود و قصاص تبصره ماده ۱٦۰) قانون صراحت دارد.

۱۹- مواد ٦ و ۷
«جدیدترین استفتائات قوه قضائیه که جواب آن بتأیید رهبر کبیر انقلاب و فقیه عالیقدر آیت الله العظمی منتظری و نیز حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی رسیده است از سوی دفتر مرکز استفتائات شورای عالی قضائی اعلام شد...
س - دیه مقتول به پول رایج ایران چقدر است؟
جواب - در صورتیکه مقتول مرد مسلمان باشد دیه او صد شتر یا دویست گاو و یا هزار گوسفند و یا دویست حلّه لباس یا هزار دینار طلای مسکوك رایج و یا ده هزار درهم نقره مسکوك ***و اگر مقتول زن باشد دیه او در تمام آن شش مورد نصف دیه مرد است*** و اگر مقتول مرد ذمّی باشد دیه او هشتصد درهم ***و اگر زن ذمیّه باشد دیه او چهار صد درهم است*** و در صورتیکه مشکل باشد برای متهم تهیه این شش چیز می تواند قیمت یکی از آنها را بپردازد.» (اطلاعات پنجشنبه ۱۸/شهریور/ ۱۳٦۱)
گذشته از «نیم بها» بودن زن، ضمناً چند موضوع دیگر نیز در این فتوا جالب توجه است یکی «پول رایج ایران» است در نظر آیات عظام و شورای عالی قضائی، و دیگر «قیمت» ذمی است (۸۰۰ یا ٤۰۰ درهم نقره) نسبت به مسلمان (۱۰۰۰ یا ۵۰۰ دینار طلا) و سرانجام رابطهء نظری فتواهای فقهی است با واقعیت های موجود اجتماعی. تا آنجا که پول «رایج» ایران در نظر این فقها همچنان دینار طلا و درهم نقره است.

۲۰- مادهء ۳۳، بند الف و ب، ماده ۹۲، تبصره.
گذشته از این درك قانونگذار از دادرسی، شفاهی است. وسائل ثبوت جرم بیشتر سوگند و اقرار و شهادت است آنهم با تمهیدات ابتدائی مثلاً در موارد ۳۸ و ۳۹ و ٤۰ و ۳۳ از قانون حدود و قصاص، یا اثبات محارب در ماده ۲۰۱ از **«قانون‌مجازات‌عمومی»**.

۲۱- مواد ۳۱ و ٤٤ و ٤۷

۲۲- «ولی دم بعد از اذن حاکم شرع می تواند شخصاً قاتل را قصاص کند و یا وکیل بگیرد.» (مادهء ۵۱)
همچنین است ماده ۵۵ در مورد قصاص عضو.
صرف «اثبات» قتل با دو شاهد عادل یا اقرار و غیره «دادرسی» است و حکم را با خود دارد. حاکم شرع فقط اذن می دهد و ولیِ دَم حکم را اجرا می کند. اجرای حکم با مدعی خصوصی است نه

شرع فقط اذن می دهد و ولیِ دَم حکم را اجرا می کند. اجرای حکم با مدعی خصوصی است نه نماینده‌ء قانون.

۲۳- فصل پنجم، کیفیت استیفاء قصاص، قسم دوم، قصاص عضو ماده ۵۵ تا ۸۰ که در اینها نیز مانند مواد «حدود» شکنجه بطرز ابتدائی و وحشیانه ای «قانونی» شده است.

۲٤- از جمله می توان نگاه کرد به ماده ۱۱۳: «هرگاه شخصی محکوم به چند حد شود باید آن حدود را به ترتیبی اجرا کرد که هیچکدام در آنها زمینه‌ء دیگری را از بین نبرد مثلاً اگر به جلد و به رجم شدن محکوم شود باید اول حد جلد جاری شود و بعداً حد رجم»

خلاصه آنکه باید اول محکوم را تازیانه زد و سپس سنگسار کرد. همچنین می توان به مواد ۲۰۷ و ۲۰۸ در چگونگی به صلیب کشیدن «مفسد و محارب» به مدت سه روز تمام، یا بریدن دست راست و پای چپ او ... و نیز مواد گوناگون دیگر نگاه کرد.

در فقه مانند نظام های حقوقی کهن فلسفه‌ء مجازات مبتنی بر انتقام جوئی و توام با شکنجه و آزار است. ما در اینجا بعنوان «مشت نمونه خروار» نظر یکی از بنیانگزاران بزرگ فقه شیعه را می آوریم. وی در سنگسار پس از شرحِ چگونگی فرو کردن مرد و زن تا سرون و سینه در چاله و کشتن تدریجی آنها به سنگ های کوچك می گوید: «هرکه را رجم بر وی واجب آید. بر وی رجم برانند بر همه حال که باشد اگر بیمار بود و اگر تندرست زیرا که غرض هلاك کردن ویست و کشتنش... و اگر کسی را حدهای بسیار بر وی گرد آمده باشد که از آن جمله یکی کشتن بود ابتدا بدان بکنند که کشتن نبود، پس بکشند. مثلاً کسی را کشته باشد و دزدی کرده باشد و زنا کرده باشد و زن ندارد یا قذف کرده باشد اول ویرا حد بزنند از بهر زنا یا از بهر قذف پس دستش ببرند از بهر دزدی پس بکشندش از بهر آنکه کسی را بکشته است.» (النهایه ص ٤۷۸)

۲۵- اطلاعات، دوشنبه بیست و هفتم تیر ماه ۱۳٦۲.

۲٦- زمانی که زمزمه انتقادهائی از «حجت الاسلام صادق خلخالی اولین قاضی شرع دادگاه های انقلاب اسلامی» در بیرون و درون مجلس برخاسته بود، وی اصل احکام انتصاب خود را به سمت قاضی شرع به دستخط خمینی و منتظری در روزنامه‌ء کیهان گراور کرد و در مصاحبه با همان روزنامه از جمله چنین گفت:

«بهترین مطلبی که می توانم عرض کنم و این مدرك را بدهم... امام با خط خودشان در باره‌ء من اجازه ای (اجازه‌ء اجتهاد) که در سال ۱۳۸۰ [هجری قمری] یعنی ۲٤ سال قبل می باشد... به این شرح مرقوم فرمودند... (متن اجازه چاپ شده)

اما در باره‌ء آن موضوع که شما می فرمائید وقتی که انقلاب شد انقلاب احتیاج به قاضی داشت... من از خود امام درخواست نکردم که امام من را قاضی کنند و من بروم بنشینم اعدام کنم و اصلاً عشق به این کار را نداشتم... امام همه را دیدند و بعداً یك حکمی نوشتند و امضا کردند و به من دادند که من بروم متصدی امور قضاوت بشوم... من به امام گفتم که این کار سنگینی است امام فرمودند که برای تو سنگین نیست من عرض کردم که مسئله خون در جریان است. امام فرمودند که من پشتیبان شما هستم ... من به امام عرض کردم آیا اعدام هائی را که انجام میدهم با شما مشورت کنم یا نه. امام فرمودند نه. یعنی از نظر علمی یك چیزی نیست که با کسی مشورت بکنید. در مرتبه‌ء اجتهاد هستید... غرض اینست که من یك آدم همینطوری نبودم که از خونریزی

خوشم بیاید و من مقید بودم کارهائی را که می خواهم بکنم طبق موازین شرع باشد... مگر میشود همینطوری ما بیائیم و بنشینیم و سر ۵۰۰ نفر را ببریم بعد هم بگویند یك آدم جلادی هستیم و از راه رسیدیم و چاقو بدست گرفتیم و شکم مردم را پاره کردیم...» (کیهان، سه شنبه ۱۲ بهمن ۱۳٦۱)

۲۷- این نامه ها به خط منتظری تکثیر ودر تهران و شهرها و نقاط دیگر پخش می شد ولی چون در مطبوعات داخل کشور چاپ نشده ما متن آنها را از روزنامه انقلاب اسلامی شماره ۱۹۹ از ۷ تا ۲۰ فروردین ۱۳٦۸ نقل می کنیم.

۲۸- خمینی خود مدتی پیشتر، گفته بود: « ما آن روز که بفهمیم دشمنان توطئه گر دست از لجاجت برنمی دارند یکروزه فاتحهء آنها را می خوانیم. ما با قاطعیت به اینجا رسیده ایم و با قاطعیت جلو می رویم و با قاطعیت مقاصد اسلامی را پیاده خواهیم کرد.» (از سخنان امام خمینی در دیدار با مردم شهرستانها در مدرسهء فیضیهء قم. روزنامهء بامداد ۳۱ تیر ۱۳۵۸)

۲۹- یعنی معلوم می شود هنوز مجاهدی و او را کشتند.

۳۰- اشاره به همدستی مجاهدین است با ارتش عراق و حمله به کرمانشاه و غرب کشور (عملیات «فروغ جاویدان») که پس از آن کشتار زندانی و غیر زندانیِ مجاهد و افراد گروههای دیگر آغاز شد.

فهرست مطالب

آبنوس
حروفچینی، طراحی گرافیك، چاپ
ABNOUSSE / 106, RUE DE LA JARRY / 94300 VINCENNES / FRANCE
TEL : (1) 43 65 47 04 FAX : (1) 43 28 01 44